







# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على جميع النعم والصلاة والسلام على رسول الله سيد العرب  
والنجم وصلى آله واصحابه وذريته واحبابه (وبعد) فيقول اضغاث العباد واحوجهم  
الى عفو مولاه المقيت ولطفه الخفي محمد بن حنبل المطيعي الخفي هذه كلمات لطيفة  
وتدقيقات شريفة جمعتهما من كلام المحققين وروساء المدققين قصدت بها خدمة  
شرح سيدي واستاذي شمس قلادة الصوفية الشيخ احمد الدردير على منظومته  
المسماة بالخريدة البهية في علم العقائد الدينية وفقنا الله لاتباعه وجعلنا من اخص  
اتباعه والله المسؤول في الاخلاص والقبول بجاه سيد انبياء ومن تبعه ووالاه الى  
يوم نلقاه

❀ بسم الله الرحمن الرحيم ❀

الحمد لله الذي نور قلوبنا بمعرفة عقائد التوحيد . وحرر عقولنا من رقة

( قوله الذي نور الخ ) في ابتداء كلامه براعة استهلال حيث لوح في كلامه الى فائدة من فوائد الفن المشروع فيه وهي الفائدة الراجعة الى نفس الشخص بالنظر الى قوته النظرية التي هي الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان وبقي فوائد منها الفائدة الراجعة الى الغير التي هي ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة والزام المعاندين باقامة الحجة والفائدة الراجعة لاصول الاسلام وهي حفظ عقائد الدين عن ان تنزلها شبه الميطلين والفائدة الراجعة للقروع وهي بناء العلوم الشرعية عليه فانه اساسها واليه يرجع اخذها واقتباسها اذ لو لم يثبت صانع قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يوجد شيء من العلوم الشرعية والفائدة الراجعة الى الشخص بالنظر لقوته العملية وهي صحة النية واخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد وقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين وكل هذه في الحقيقة ثمرة الثمرة والا فالثمرة هي الاثبات على الغير على ما ارتضاه السيد او التحصيل على ما بينه السعد فافهم والله الموفق . « قوله بمعرفة » المراد بها التصديق الجازم عن دليل وعبرها مع القول بانها انما تتعلق بالجزئيات لاشعارها بسبق الجمل الذي هو شأن الحوادث مع وضوح المراد « قوله عقائد » هي المسائل التي يقصد منها الاعتقاد دون العمل والمسألة هي القاعدة وهي لا تكون الا كلية فيرد نحو الله عالم الله قادر فانها ليست كلية الا ان يقال التزام كلية المسائل خاص بغير هذا الفن واما التأويل بواجب الوجود عالم ونحوه فقال السيد انه تكلف ( قوله وحرر الخ ) اي خلص عقولنا من اخلاط التقليد التي تعوق عن المقصود

شوايب التفليد • والصلاة والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالمعجزات الباهرة •  
وعلى آله واصحابه اولي المناقب الفاخرة ﴿ اما بعد ﴾ فهذا شرح لطيف على  
مقدمتي المسماة بالحريفة البهية • التي نظمناها في العقائد التوحيدية • يوضح  
معانيها ويشيد مبانيها • اجتنبت فيه الاختصار المخل • واعرضت فيه عن  
التطويل الممل • واقتصرت فيه على تحرير البراهين • مع القوائد التي يزداد

الذي هو معرفة العقائد بالدليل العقلي المؤيد بالدليل النقلي • والعقول جمع عقل  
وهو قسمان نظري وعملي فالاول قوة عاقلة تدرك بها النفس الناطقة التصورات  
والتصديقات والثاني قوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية  
بالفكر والرؤية او الخلدس بآراء واعتقادات تخص تلك الافعال وقد يسمى  
الاول قوة نظرية والثاني قوة عملية « قوله والصلاة والسلام الخ » لما كان صلي  
الله عليه وسلم واصحابه الواسطة العظمى في توير القلوب وتحرير العقول وسائر  
النعم طلب من الله الصلاة والسلام عليهم ليكون كالنكاح وعظم الدعاء لانه  
اقرب الاجابة « قوله اما بعد » اذا كان ما بعدها يصلح للعمل فيها بحيث لا يحتاج  
الى تقدير كانت من معمولاته والا كانت من معمولات الشرط وليس المقصود  
التعليق حتى يترجح احدهما عن الآخر ويحتاج الى تقدير بل التاكيد فانهم  
وتأمل ( قوله على مقدمتي ) لا يخفى ما في على من الاستعارة والاحسن في المقدمة  
ان تكون من اللازم كما بينه بعض المحققين « قوله التي نظمناها الخ » النظم يصلح  
بالالفاظ والعقائد في المسائل فهي معاني فان اوقعت الضمير على الالفاظ ولم  
تقدر فالظرفية من ظرفية النال في المدلول لان المعاني كالظرف تضر اولاً ثم  
يؤتي بالالفاظ على وقتها كالظروف والا فيحتمل غير هذا وهو ظاهر لمن تأمل •

بها اليقين . والله أسأل ان ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم . وان يجعله خالصاً  
لوجه الكريم . انه المولى الرؤوف الرحيم . فاقول وما توفيقى الا بالله العلي العظيم  
❀ بسم الله الرحمن الرحيم ❀

اي أولف وانما قدرنا المتعلق فعلاً لان الاصل في العمل للأفعال ومتأخرها  
لان تقديم المعمول يفيد الاختصاص وخاصاً لان كل شارع في شيء ينبغي له ان  
يقدر ما جعلت البسطة مبدأ له ولا فائدة حصول البركة لجميع اجزاء الفعل والباله  
للاستعانة او للصاحبة على وجه التبرك والاسم لانه ما دل على مسمى وعند الحاجة  
ما دل على معنى في نفسه غير مقتون بزمان وضماً وهو مشتق عند البصري من  
السمو وهو العلولانه يملو به مساه من الخفاء اي يظهر فاصله سمو بكسر فسكون  
تخفف بحذف لامه وعروض عنها همزة الوصل بعد تسكين فائه . وعند الكوفي من  
السمية وهي العلامة لانه علامة على مساه واصله وسم تخفف بحذف فائه ثم عروض  
عنها همزة الوصل والمراد به هنا المسمى اي مستعينا بمسمى الله والاضافة لليان .  
والله علم على الذات الواجب الوجود الخالق للعالم والرحمن الرحيم صفتان مشبهتان  
بنيتا للمبالغة من رحم بالكسر لما جنزله منزلة اللازم بان يقصد اثباته للفاعل فقط  
من غير اعتبار تعلقه بمفعول . وانما يجعله لازماً بان ينقل الى فعل بالضم وانما احتيج  
لذلك لان الصفة المشبهة انما تصاغ من اللازم والرحمة رقة القلب اي راقته وهي  
تستلزم التفضل والاحسان فهو غايتها وهي مبدأ فيراد منها هنا الغاية لاستعمالها  
عليه تعالى اي الثابت له التفضل والاحسان كثيراً وكذا كل اسم من اسمائه  
تعالى يوم ظاهره خلاف المراد يراد منه غايته ثم ان اريد مريد ذلك كريد  
الانعام فضة ذات وان اريد الفاعل كالتم فضة فعل . وقدم الرحمن لانه خاص  
به تعالى اذ لا يطلق على غيره تعالى ولانه ابلغ اذ معناه التعم مجلاتل التعم كما

وكيفاً بخلاف الرحيم فان معناه المنعم بدقائقها كذلك وجلائل النعم اصولها كالوجود والايمان والعافية والرزق والعقل والسمع والبصر وغير ذلك ودقائقها فروعها كالجمال وكثرة زيادة الايمان ووفور العافية وسعة الرزق ودقة العقل وحدة السمع والبصر وغير ذلك والمعنى انه تعالى من حيث انه منعم بجلائل النعم يسمى الرحمن ومن حيث انه منعم بدقائقها يسمى الرحيم (يقول) هو من باب نصر فاصله يقول بسكون فائه وضم عينه تخفف بنقل حركة العين الى الفاء «راجي رحمة» باضافة الوصف الى معموله اي المؤمل المنتظر انعام (التقدير) اي دائم القدرة فهو صفة مشبهة او الكثير القدرة بمعنى الاقتدار فيكون صيغة مبالغة (اي احمد) ابن محمد ابن احمد اي حرف تفسير وبيان لراجي فما بعد اي عطف بيان وقيل عطف نسق بناء على انها من حروف العطف وهو قول ضعيف «المشهور» اي الذي اشتهر (بالقرب جده «الدردير» بفتح الدال الاوولي وكسر الثانية بينهما راء ما كنة وكذا اشتهر اولاد الجد كلهم بهذا اللقب «الحمد لله» هو وما بعده الى آخر الكتاب مقول القول في محل نصب وال فيه جنسية او استغراقية ولا ملام لله للاستحقاق والحمد لغة هو الثناء بالجميل على جميل اختياري على جهة التعظيم سواء تعلق بالفضائل ام بالقواضل وفي عرف اهل الشرع فعل يني عن تعظيم المنعم بسبب كونه منما ولو على غير الخامد وسواء كان الفعل قولاً باللسان او اعتقاداً بالجنان او خدمة بالاركان فينهما العموم والخصوص الوجهي لان مورد اللغوي خاص وهو اللسان ومتعلقه عام ومورد العربي عام ومتعلقه خاص وهو الانعام واما الشكر لغة فهو الحمد عرفاً واما الشكر عرفاً فهو صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه من عقل وسمع وغيرها الى ما خلق لاجله وهو اخص مطلقاً من الحمد والشكر اللغوي لاختصاصه بالله تعالى وبكونه في



مقابلة النعم التي على الشاكر فقط ( العلي ) من العلو وهو الرفعة فاصله عليه  
اجتمعت الياه والواو وسبقت احدهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت فيها  
الياء وعلوه تعالى معنوي عبارة عن تنزيهه تعالى عن كل نقص فيتضمن اتصافه  
تعالى بجميع صفات السلوب ولك ان تقول علوه تعالى عبارة عن تنزيهه عن كل  
نقص واتصافه بكل كمال فيشمل صفات المعاني ايضاً « الواحد » اي المنزه عن  
الشريك في الذات والصفات والافعال ( العالم ) بما يكون وما لا يكون وبما هو  
كائن اي موجود « الفرد » اي الواحد ذاتاً وصفاتاً وافعالاً « الغني » عن كل  
شيء فلا يفتقر الى محل ولا لمخصص ولا معين ولا وزير ولا غير ذلك فالغني  
المطلق يتضمن اتصافه تعالى بجميع الصفات السلبية والكالية « المالمجد » قيل  
معناه الكريم الواسع العطاء وقيل الشريف العظيم ولا ينبغي ما في هذا اليت من  
براعة الاستهلال « وافضل » اسمي اتم ( الصلاة ) وهي لفظة الدعاء بخير فاذا  
اضيفت اليه تعالى كان معناها زيادة الانعام المقرون بالتعظيم والتيجيل ( والتسليم )  
اي التحية « على النبي » المعهود عند الاطلاق وهو سيدنا محمد بن عبد الله بن  
عبد المطلب صلى الله عليه وسلم والنبي انسان ذكر حر اوحى اليه بشرع اي  
احكام سواء امر بتبليغها اي ايصالها للكافرين ام لا فان امر بذلك فرسول  
ايضاً قالنبي اعم من الرسول واصله نبيء بالهمز كما يدل عليه رواية قراءته بالهمز  
في التشهد فقلبت الهمزة ياء من انبأ وهو الخبر بمعنى المفعول كما يدل عليه  
التعريف المتقدم اي ان الله تعالى قد اخبره باحكام ويحتمل ان يكون بمعنى  
الفاعل اي انه مخبر عن الله تعالى ويحتمل ان اصله نبيو من النبوة اي الرفعة  
قلبت الواو ياء لما امر وادغمت فيها الياء بمعنى مرفوع الرتبة او مرتفعها فهو  
بمعنى المفعول او الفاعل ايضاً ( المصطفى ) اسم مفعول من الاصطفاء وهو

الاختبار فنه المختيار « الكريم » من الكريم وهو صفة تقتضي الاعطاء لا في  
 نظير شيء وهو نفس الاعطاء المذكور وقد يراد بالكريم الطيب وهو الانسب  
 هنا اي فهو طيب الاصل وطيب الخلق وطيب الخلق عليه الصلاة والسلام  
 (و) افضل الصلاة والتسليم على « آله » المراد بهم في مقام الدعاء كما هنا  
 اتباعه مطلقاً وقيل الاتقياء منهم واما في مقام الزكاة فقال الامام ملك رضى  
 الله عنه هم بنو هاشم فقط وقال الامام الشافعي رضى الله عنه بنو هاشم والمطلب  
 واصله عند سيوبه اهل قلبت هاو همة ثم الهمة الفالسكونها وانفتاح ما قبلها كما  
 في آدم وعند الكسائي اول كجمل من آل يؤل اذا رجع قلبت الواو الفال تحركها  
 وانفتاح ما قبلها ولا يضاف الا لمن له شرف من المذكور العقلاء فلا يقال آل  
 الاسكافي ولا آل فاطمة ولا آل الحصن « و » على صحبه اسم جمع لصاحب بمعنى  
 صحابي وهو من اجتمع به صلى الله عليه وسلم مؤمناً ومات على ايمانه وقيل جمع  
 له ورد بان فاعلا لا يجمع على فعل فلا يقال في عالم علم وهكذا ( الاطهار ) اما  
 جمع طاهر على غير قياس لان فاعلا لا يجمع على افعال ايضاً فلا يقال علم واعلام  
 وكامل واكمال واما ان يكون جمعاً لطهر بمعنى طاهر من باب اطلاق المصدر  
 واردة اسم الفاعل كعدل بمعنى عادل ومعناه المطهرين من دنس المعاصي  
 والمخالفات وعظفهم على الآل من عطف الخاص على العام لمزيد شرفهم على  
 غيرهم ( لا سيما رفيقه في الغار ) لا من لا سيما نافية للجنس وسي كمثل وزنا ومعنى  
 اسمها وخبرها محذوف وجوبا اي ثابت واصله سيو قلبت الواو ياء لاجتماعها  
 مع الياء وسبق احداها بالسكون وادغمت في الياء ويجوز في الاسم الواقع بعد  
 ما الجر والرفع مطلقاً والنصب ان كان نكرة وقد روى بالاوجه الثلاثة قوله  
 ولا سيما يوم بدارة جلجل والجر ارجحها وهو على اضافة سي اليه وما زائدة ينهجا

مثلاً في ايما الاجلين واما الرفع فهو على انه خبر لمبتدا محذوف وما موصولة او  
 نكرة موصوفة بالجملة بعدها والتقدير ولا مثل الذي هو رفيقه ولا مثل شيء هو  
 رفيقه ومي مضاف وما مضاف اليه فعلى كل من وجهي الجر والرفع تكون  
 فتحة مي فتحة اعراب لان اسم لا النافية للجنس اذا كان مضافاً يكون منصوباً  
 واما نصب النكرة بعدها فعلى التمييز وما كدقة عن الاضافة والفتحة فتحة بناء مثلاً  
 في لا رجل والمعنى والصلاة والسلام على الصبب لأمثل الرفيق فان الصلاة عليه  
 اتم منها عليهم يعني اطلب ذلك من الله تعالى والمراد برفيقه في الغار ابو بكر  
 الصديق رضى الله تعالى عنه خصه بالذكر بعد دخوله في عموم الاصحاب تنويهاً  
 بمظم شأنه اذ هو شيخ الصحابة وافضلهم على الاطلاق وفي ذكر مرافقته في  
 الغار اشارة الى ذلك ايضاً والغار نقب في اعلى جبل ثور على مسيرة نحو ساعة من  
 مكة دخله النبي صلى الله عليه وسلم هو وابو بكر حين خرجا مهاجرين من مكة  
 الى المدينة فذهب المشركون في طلبهما واقتفوا اثرهما حتى جاوا الى الغار فانقطع  
 الاثر فجعلوا يفتشون حتى قال بعضهم انظروا الغار فقالوا ليس في الغار احد ولو  
 نظروا ادنى نظرة لأوهم فاشتد الكرب على ابي بكر رضى الله عنه خوفاً على  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انهم لو نظروا تحت اقدامهم لأوهم فقال  
 النبي عليه الصلاة والسلام لا تحزن ان الله معنا فاعمى الله تعالى ابصارهم عنهما  
 كما اعى ابصارهم قيل لما دخلا الغار بعث الله حمايتين فباضتا على فم الغار  
 والمنكبوت فنبسجت عليه حتى قال بعضهم ما بالكُم بالغار ان المنكبوت قد  
 خيمت عليه والجمام قد باض على فمه يعني انه لا يمكن دخوله الغار والحالة هذه  
 ولا يمكن نزع ولا يبض بعد دخوله والى ذلك اشار صاحب البردة بقوله  
 وما حوى الغار من خير ومن كرم وكل طرف من الكفار عنه عمي

فالصدق في الغار والصديق لم يرما      وهم يقولون ما بالغار من ارم  
 غلثوا الحام وظنوا العنكبوت على      خبر البرية لم تنسج ولم تم  
 قوله فالصدق اي صاحب الصدق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقوله  
 لم يرما اي لم يدرح ولم ينفكا عنه ومعنى ارم احد ( وهذه عقيدة ) عطف على جملة  
 الحمد لله واسم الاشارة عائد على العبارات المتعلقة ذهنا تزلها منزلة الحاضر  
 المحسوس بالبصر فاطلق عليها لفظ الاشارة الموضوع لكل حاضر محسوس واختار  
 اللفظ الموضوع للقريب للتنبيه على انها قريبة التناول سهلة الحصول ولذا افرد  
 الخبر مع انها في نفسها عقائد كثيرة ( سنيه ) نسبة الى السنا بالقصر وهو النور  
 يعني انها واضحة الدلالة على معانيها « سميتها الحريدة البية » الجملة صفة عقيدة  
 والحريدة في الاصل اللؤلؤة التي لم تثقب والبيهة نعت الحريدة والبيه الضياء  
 واستعار لها هذا الاسم لطابق الاسم المسمى ثم ذكر من نعوته ايضا ما يقتضي  
 الرغبة في تناولها فقال « هي لطيفة » من اللطف وهو ضد الكثافة من لطف  
 ككرم دق اوراق فاللطيف الصغير الحجم او الرقيق القوام او الشفاف الذي  
 لا يحجب ما ورائه كالزجاج فاذا اطلق بهذا المعنى على الله تعالى فعناه العالم  
 بخفيات الامور لما مر من ان اللفظ اذا اوم خلاص المراد في حقه تعالى يراد منه  
 لازمه واما لطف كنصر فعناه احسن وانم ومعناه في حقه تعالى ظاهر اي  
 الحسن المنعم على عباده وبهذا علمت وجه من فسر اللطيف بالعالم بخفيات الامور  
 ووجه من فسر بالبر الحسن لعباده والمراد هنا انها قليلة الالفاظ او سلسلة  
 الالفاظ او واضحة الكل صحيح وعلى الاول فقوله « صغيرة في الحجم » اي  
 القدر وصف كاشف اياتها احد وسبعون يتا ولما كان هذا الوصف يوم انها قليلة  
 العلم استدرك عليه بان رفع هذا التوهم بقوله « لكنها كبيرة » اي عظيمة « في

العلم « اي المعاني المدلولة لما وذلك لانها اشتملت على بيان ما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز وعلى مثل ذلك في حق رسوله عليهم الصلاة والسلام وعلى البراهين القطعية التي يخرج بها المكلف من رتبة التقليد الى نور التحقيق حتى لا يكون في ايمانه خلاف وسيا في بيان الخلاف في ايمان المقلد ان شاء الله تعالى وعلى الرد على اهل الضلال تصريحاً تارة وتلويحاً اخرى وعلى السميات وعلى شيء من التصوف الذي هو حياة النفوس كما سترى ذلك كله ان شاء الله تعالى مفصلاً ولذا قال مستافاً في جواب سؤال مقدر نشأ بما قبله تقديره هل تكفي هذه العقيدة المكلف في دينه كما يدل عليه هذا الوصف الذي قدمته او هذا من باب المبالغة (تكفيك علماً) تمييزاً بمحول عن الفاعل اي يكفيك العلم المستفاد منها في دينك « ان ترد ان تكفي اي بها عن غيرها من المطولات وذلك « لانها بزبدة « اي بخلاصة ومحل « الفن « المؤلفه هي فيه وهو فن عقائد الايمان ويسمى علم التوحيد وعلم اصول الدين وعلم العقائد وهو علم

« قوله وهو علم « الضمير راجع الى الفن وهو مسائل فيحمل العلم في التعريف عليها ويصح بقطع النظر عن مرجع الضمير المذكور او ارتكاب الاستخدام ان يراد بالعلم التصديق مطلقاً مطابقاً اولاً ليشمل تصديقات المعطى في العقائد او المعنى الاعم وعلى كلا هذين فالاطلاق مجازي لما صرح به السيد في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم من ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللفظة والعرف والشرع اه لكنه مشهور لا يضر

يقتدر به على اثبات العقائد

« قوله يقتدر » اى يحصل بالاعتمال بذلك العلم حصولا دائما قدرة تامة  
 تخرج علم الله وملائكته ورسله المنطق بالعقائد اذ لا اعتمال فيه وخرج المنطق  
 والجدل والمركب من الكلام وغيره اذ لا يحصل مع اى واحد منها قدرة تامة  
 حصولا دائما لان الاقتدار التام على الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد  
 عن ادلتها ودفع التشبه عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء وعلم المنطق  
 والجدل انما يفيدان التمكن من الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل المبادي  
 ورتبها امكنه ذلك الاثبات وبهذا تعلم خروج المركب يعني ان الظاهر من  
 الاقتدار معناه العرفي وهو ان تجعل المسائل كبريات لصغريات وجبت ان لا تشمل  
 مثل الله واحد الا ان لا يلزم ذلك في جميع مسائل هذا الفن او يؤول  
 بواجب الوجود واحد وهو تكلف وقال يقتدر دون يثبت لان الاثبات بالفعل  
 غير لازم (قوله به) لو قال معه لينبه على انتفاء السببية الحقيقية كما صنع في  
 المواقف لكأن اولى وان شاع استعمال به (قوله على اثبات العقائد) اى على  
 الغير كما في السيد على المواقف ولم يقل على تحصيل اشعارا بان الاثبات هو الثمرة  
 لا التحصيل لئلا يلزم كون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له وهو باطل  
 كذا قال السيد وهو مبني على تفسير العلم باحد المعنيين الآخرين فيما سبق  
 او بملكة الاستحضار لانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة ولو فسر بالاول وهو  
 المسائل المدللة كان التحصيل ثمرة لما بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على  
 ادلتها حصل له العلم بالعقائد مع انه يمنع بطلان ما ذكرناه على تفسير العلم  
 بالتصديق بان يراد به التصديق بقطع النظر عن خصوصية المحل وبالثمره

## الدينية المكتسبة من اداتها اليقينية وموضوعه ذات الاله تعالى

التصديق الجزئي القائم بالحلل على ما يشعر به لفظ العقائد فان قلت هل يصح تفسير العلم بملكة الاستصحاب بمعنى التهي كما فسره به صاحب المقاصد في شرحها قلت هو غير صحيح لانه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهي لكونه كيفية راسخة لكن اسما العلوم انما تطلق على ملكة الاستحضار كما صرح به في المطول والسيد الشريف في شرح المفتاح وكثير من الفضلاء وقال اثبات اشعاراً ايضاً بان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليتقديها وان كانت مما يستقل به العقل (قوله الدينية) اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء كانت النسبة صواباً او خطأ (قوله المكتسبة علم) اشار بهذا الى انه لا بد ان تكون مدللة (قوله وموضوعه ذات الاله) اي لانه يبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية واقواله اما في الدنيا كحدوث العالم واما في الآخرة كالخبر واحكامه فيها كبحث الرسل ونصيب الامام والثواب والعقاب من حيث انها تجب عليه ام لا وفيه نظر من وجهين الاول انه يبحث فيه عن غير ما ذكر كالجواهر والاعراض لا من حيث استنادها له تعالى حتى تدخل فيما ذكر بل من حيثية اخرى وذلك كقولهم الجوهران لا يتداخلان العرض لا يتقل وليست هذه الامور ميتة بنفسها حتى يكون البحث عنها من الماهدي وان ثبت في علم آخر لم ان يكون هناك علم اعلى واشرف من علم الكلام وهو باطل اتفاقاً ففي ميتة فيه فهي من مسائله الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم ان يكون اثبات وجود الصانع يتأ في نفسه او يبين في آخر وكلاهما باطل

## وقيل الممكنات وقيل غير ذلك

« قوله وقيل الممكنات » اي من حيث دلالتها على موجدتها واتصافه بصفات الكمال والتزويه عن صفات النقص وبطلانه يعرف بادنى تأمل « قوله وقيل غير ذلك » من جملة ما قيل انه الموجود من حيث هو هو اي غير مقيد بشيء ويمتاز عن العلم الالهي المشارك له فيه بالحشية والاعتبار فان البحث عنه في الكلام على قانون الاسلام والبحث عند في الالهي على قانون العقل وافق الاسلام ام لا وقال المحققون موضوعه المعلوم من حيث ثبت له ما هو من العقائد الدينية او ما هو وسيلة اليه اي ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت يلزم على هذا ان تكون اكثر المحمولات اخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له ولم ترد به الماصدق قلت قد حققوا ان العرض الثاني يجوز ان يكون اخص ولو اريد الماصدق لكان اكثر المحمولات اعم وهو ليس عرضاً ذاتياً بلا شبهة فان قلت تقييد المحمولات بما يجعلها مساوية كما جعل بعض حواشي شرح المطالع موضوع الالهي انواع الموجودات وقيد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية قلت لو اريد الماصدق لكانت ذات الاله من الموضوع فيرد الوجه الثاني من انتظر المتقدم فامل وشمل المعلوم الموجود والمعلوم فشمّل جميع موضوعات المسائل وذلك لانها اما عقائد دينية مثل الواجب قديم العالم حادث الاجسام تعاد او وسيلة الى العقائد مثل الاجسام مركبة من جواهر فردة الخلاء جائز الحال منفية الاعدام غير متميزة فان الاولين يحتاج اليهما في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعداد بجميع الاجزاء المتفرقة كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه



وغايته معرفة الله سبحانه وتعالى والفوز بالسعادة الابدية « يحيى » اي توفي به لما تقدم  
( والله ارجو ) قدم الاسم الاعظم لافادة الاختصاص اذ تقديم المفعول يفيد ذلك  
اي لا ارجو الا الله تعالى والرجاء تعلق القلب بمحصل مرغوب فيه في المستقبل  
مع الاخذ في الاسباب وهو ممدوح شرعاً فان لم يأخذ في الاسباب فقطع وهو  
مذموم شرعاً ( في قبول العمل ) الذي منه تأليف هذه العقيدة وقبول الشيء الرضى  
به وعدم رده ( و ) ارجوه تعالى . النفع . هو ضد الضرر . منها اي من هذه العقيدة  
اي بها اي ارجوه تعالى ان ينفع بها كل من قرأها او طالعها وحصلها او كتبها ويصح  
ان تكون من ابتدائية وهي وبحرورها خال من النفع اي حال كون النفع حاصلًا

السلام في قوله تعالى ربي ارنى كيف يحيى الموتى الآية وان الاعادة على ما  
جاءت بها الشرائع انما هي باعدام هذا العالم وایجاد عالم آخر كما جزم به السيد  
قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله تعالى واذا كانت  
الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم  
يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة ويحتاج للآخرين في اعتقاد  
كون صفات الله تعالى متعددة موجودة لانها متميزة والمتمايز غير معدوم واذا لا  
واسطة فهي موجودة وقولنا من حيث ثبت له يخرج المحمولات لانها مثبتة لا مشبهة  
لها وقولنا القائده او ما هو وسيلة اي محمولات ما ذكر يخرج ما يثبت له محمولات  
غير ما ذكر ( قوله وغايته ) تقدم الكلام الذي يتعلق بذلك فارجع اليه وهل له  
استمداد قلت قال في الموافف وشرحها هو لا يستمد من غيره لانه الاعلى الذي  
تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها وفيه ثبت موضوعاتها وحياتها فنه استمدادها  
وهو رئيس العلوم على الاطلاق اه فافهم وبقي المبادي معلومة

وناشئاً منها (ثم) اي وارجوه (غفر) اي ستر الزلل - جمع زلة بالفتح مصدر  
 ذل بفتح الزاي ايضاً يزل بكسرها يعني المعاصي وسترها صادق بجوها من  
 الصيغ وبعدم المواخذة بها ولان كانت موجودة فيها وورد في السنة ما يدل  
 نكل والمرجوع من سعة كرمه تعالى الاول - ولما كانت مباحث هذا الفن تتوقف  
 على معرفة اقسام الحكم العقلي الثلاثة اعني الوجوب والاستحالة والجواز بدأ  
 ببيانها فقال - اقسام حكم العقل - مبتدا خبره محذوف اي ثلاثة يدل عليه قوله  
 الآتي ثالث الاقسام وحملته في الوجوب الخ استثنائية لبيان الاقسام ويصح ان  
 تكون في الخبر - والاقسام جمع قسم بكسر فسكون وهو ما اندرج مع غيره تحت  
 كل او كلي والكل ما تركب من جوهرين فاكثر والكلي ما صدق على كثير  
 ويسمى المندرج تحت الكل جزءاً وبعضاً والمندرج تحت الكلي جزئياً ويسمى  
 مورد القسمة وهو الكل او الكلي مقسماً بفتح فسكون فكسر والتقسيم التمييز  
 والتفصيل اي جيل الشيء - اقساماً وعلامة تقسيم الكل الى اجزائه صحة انحلاله  
 الى الاجزاء التي تركيب منها وعدم صحة حمل المقسم على الاقسام وعلامة تقسيم  
 الكلي الى جزئياته صحة حمل المقسم على كل من الاقسام نحو زيد انسان وعمرو  
 انسان والحكم اما شرعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالطلب  
 او الاباحة او الوضع لها واما غيره وهو اثبات امر لامر او نفيه عنه والحاكم به اما  
 العقل واما العادة فان كانت العادة فبادي والحكم العادي اثبات امر لامر او  
 نفيه عنه بواسطة التكرار ينتها على الخس كاثبات ان النار محرقة وان الطعام  
 يشبع وليس المراد من هذا ان النار مثلاً هي المؤثرة اذ التأثير لا دلالة للعادة  
 عليه اصلاً وانما غاية ما دللت عليه العادة الربط بين امرين اما تعيين فاعل  
 ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يتلقى علم ذلك كما قاله الامام السنوسي

رحمه الله تعالى وسيأتي في عقد الوحدانية ما يتعلق باعتقاد ذلك وإن كان العقل فعقلي دهر اثبات امر لا امر أو نفيه عنه من غير توقف على تكرار ولا استناد إلى شرع وخروج بهذا القيد الأخير حكم الفقيه المستند إلى الشرع كاثبات الوجوب للصلاة المستند إلى خطاب الله تعالى فنخرج بقوله حكم العقل الحكم الشرعي والعادي والعقل مروحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية

( قوله والعقل مروحاني الخ ) ذكر السعدي التلويح أن العقل يطلق على القوة التي بها الإدراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم متعلق بالتدبير والتصرف وهو المشار إليه بقوله عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله العقل وإن حال نفوسنا بالقياس إليه كحال إصارتنا بالقياس إلى الشمس فكما أن ما فاضه نور الشمس يدرك المبصرات كذلك ما فاضه نوره يدرك المقولات فلا يظهر أنه يجعل التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى لأنه قال تدرك به النفس الخ والنفس فيها أقوال كثيرة حققها في المقاصد وغيرها وقد اختار القزالي والرازي والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء وأعظم الصوفية أنها جوهر مجرد قائم بنفسه غير متميز ولا قابل للإشارة الحسية والتحقيق أن العقل والنفس والروح والقلب متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما أشار إليه حجة الإسلام في الأحياء ومن غفل عن هذا قال ما قال نعم القائل باتحاد العقل مع ما ذكر لا ينكر إطلاقه على القوة التي هي صفة للنفس متغايرة لها ذاتاً واعتباراً كما هو مقتضى العرف واللغة وإن العقل بمعنى القوة هو من صفات المكلف وسبب الحصول عليه لأنه يمكنه وجود النفس مع عدم القوة المذكورة التي بها الإدراك كما في الجنون وهذا مما لا ينكره أحد فتدبر تعرف ما هنا « فائدة » قال المناوي

ومحله القلب ونوره في الدماغ وابتداءه من حين نفخ الروح في الجنين واول كماله البلوغ ولذا كان التكليف بالبلوغ هذا هو الصحيح الذي عليه مالك والشافعي رضي الله عنهما وهو مراد من قال هو لطيفة ربانية تدرك به النفس الخ وقيل هو قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء اي الاعتقادات وقيل هو من قبيل العلوم قال القاضي هو بعض العلوم الضرورية وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وبجاري المادات كالم بوجوب افتقار الاثر الى المؤثر والعلم باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع النقيضين وهذا تفسير لقول من قال هو العلم ببعض الضروريات. وعلى هذين القولين فهو من قبيل العرض وقوله (لا محالة) اي لا تحول ولا انفكاك عن كونها ثلاثة يعني انها ثلاثة لا اقل ولا اكثر هذا على الاعراب الاول واما على الثاني فالمعنى انها هي هذه بصيها لا غيرها « هي الوجوب » اي وما عطف عليه وهو عدم قبول الانتفاء « ثم الاستحالة » بالدرج للوزن وهي عدم قبول الثبوت (ثم الجواز) وهو « ثالث

شارح الجامع الصغير في الحديث في شرحه لقصيدة ابن سينا في النفس تنبيه اعلم ان تنزيه الارواح عن الجيها لا يلحق بالله شيئا من الصفات بل يفيد عظمة الباري قدس فان المخلوق كل ما كان اعظم كان خالقه اجل واكرم فاذا قلنا ان الروح مع استغنائها عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى بما لها من وصمة الامكان كان شرف الرب اكبر مما اذا قلنا انما يحتاج الى الرب ما يحتاج الى المكان ومن هذا انكشف لك ان قول بعض الجارين على الظواهر كيف تصف نفسك بانسان بما هو صفة الاله على الخصوص فكانك اضعفت الالهية لنفسك وبذلك كبرت او كذبت من قبيل الهذيان

الاقسام « وهي قبول الثبوت والانتفاء وتستضع معانيها زيادة اقتضاح في تعريف  
الواجب والاستحالة والجائز وكلمة ثم هنا وفي سائر ما يأتي لجرد الترتيب في الذكر  
والتدرج في مدارج الارتقاء بذكر ما هو الاول فالاول دون اعتبار تراخ بين  
المتطابقين ولا بعدية في الزمان . فان قلت تقسيم الحكم العقلي الى الوجوب  
والاستحالة والجواز لا يصح ان يكون من تقسيم الكل الى اجزائه اذ لا ينحل  
الحكم العقلي اليها ولا من تقسيم الكل الى جزئياته لانه لا يصح حمله على كل  
منها اذ لا شيء منها يحكم عقلي لما ضر من تفسير الحكم باثبات امر لا مراد فيه  
عنه والحاصل انا لا نسلم انها اقسام للحكم لان الحكم اما ادراك وقوع النسبة او لا  
وقوعها فيكون كيفية وصفة للنفس كما هو التحقيق واما ايقاع او انتزاع فيكون  
فعلًا من افعال النفس واما ما كان فهو بسيط فلا يكون مركبًا حتى يكون من  
الاول وليست هذه جزئياته حتى يكون من الثاني . قلت ان في عبارتهم هذه  
مسامحة والمراد ان كل ما حكم به العقل من اثبات او نفي لا يخرج عن اتصافه  
بواحد من هذه الثلاثة فلما كان لا يخرج عن اتصافه بها جعلوها اقسامًا له تجوزًا  
( فافهم ) اي اعرف هذه الاقسام الثلاثة حق معرفتها لان على معرفتها مدار  
الايان بالله تعالى وبرسلة عليهم الصلاة والسلام ( منحت ) اي اعطيت اي  
اعطاك الله تعالى ( لذة ) اسيه جلالة ( الافهام ) بفتح الهمزة جمع فهم وهو  
الادراك اي العلم والمعرفة فان من اعطى لذة العلم والمعارف فقد اعطى خير في  
الدنيا والآخرة ( وواجب شرعًا ) اي وجوب شرع لحذف المضاف واقام المضاف  
اليه مقامه فانصبب انتصابه فهو منصوب على انه مفعول مطلق اسيه وجوبًا  
مستفادًا من الشرع اي الشارع يعني انه يجب وجوبًا شرعيًا خلافًا للمعتلة  
( قوله خلافًا للمعتلة ) هو مبني على قولهم بالحسن والقيح العقلين والمعرفة

القائلين ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل (على المكلف) من الثقلين الانس

واجبة باجماع الامة انما الخلاف في طريق وجوبها فصدنا الشرع وعندهم العقل والمراد بالمعرفة هنا التصديق بوجوده تعالى واقتضاه بصفاته الكالية الثبوتية والسلبية والمراد بالواجب هنا ما يعاقب تاركه العقاب المذكور في لسان الشرع ويثاب بمحصله الثواب المذكور في لسانه وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين من اشاعة ومعتزلة وغيرهم والنزاع في انه هل يثبت من طريق العقل الوجوب بهذا المعنى فذهب الاشاعرة الى انه لم يثبت من طريق العقل فان علم مثل هذا الثواب وهذا العقاب مما لا يعتدي اليه العقل بمقدماته بل لا بد فيه من مخبر صادق وهو النبي فان علم الامور الحسية كالجنة والنار وما فيها من النعيم والعذاب لا يمكن ان يكتسب من طريق النظر والاستدلال بالمقدمات العقلية بل لا بد في اكتسابه من الحس او الاخبار الذي يفيد العلم بها كما هو ظاهر واذا لم يعلم المترتب الذي هو الثواب والعقاب بطريق العقل يعلم ترتب ما ذكر على شيء من طريقه وحيث لم يعلم ما ذكر بطريق الحس ايضاً فلا سبيل لعلمه الا الاخبار من الصادق نعم اذا فسر الواجب بالكمال الذي يمدح محصله وينم تاركه كانت المعرفة واجبة عقلاً لان معرفة الحقائق على الوجه الحق في الواقع على قدر الطاقة البشرية واجبة عقلاً اي كمال يمدح محصله وينم تاركه وان الواقف على الحقائق المتبصر بنور المعرفة منعم بممته فان الجاهل معذب بجهله وذلك مما يمكن للعقل ان يدركه بمقدماته بل قد وقع ذلك لكثير كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم وكذلك سائر الاخلاق يمكن للعقل الاستقلال بادراكها كمال يمدح صاحبه او تقص ينم صاحبه وذلك بالنظر فيما يترتب عليها من المصالح والمفاسد البدنية والنفسية الروحية بل وجوب

والجفن والتكليف الزام ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة فلا تكليف بالندوب والمكروه على الاول الصحيح بخلاف الثاني ولا تكليف بالمباح اتفاقاً والمكلف البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة ( معرفة الله العلي ) بالمنزلة والمعرفة والعلم بمعنى واحد على الصحيح وهو الادراك الجازم المطابق للواقع لموجب فشمول الضروري والنظري وخرج بقيد الجازم الظن وبالمطابق الاعتقاد القاسد كاعتقاد الفسفي قدم العالم وبقوله لموجب بكسر الجيم اي متحضر من دليل او حس او وجدان الاعتقاد الصحيح كاعتقاد سنية صلاة العيدين والذي يكنى في المعرفة الدليل الجلي اتفاقاً وهو المجوز عن تفصيله وحل الشبه عنه كان يعرف وجوده تعالى بكونه خالقاً للعالم واما التفصيلي وهو المقدور فيه على ما ذكر فلا يجب عيناً بل وجوباً كفاً لصون الدين بدفع الخصوم واما التقليد وهو الاخذ بقول الغير من غير حجة أي الاعتقاد الجازم المتمسك فيه بمجرد قول الغير فقد اختلف فيه فقيل انه يكفي في عقائد الايمان وهو الصحيح فايان المقلد صحيح

معرفة ما فيه الصلاح والفساد ليحصل الاول ويحتمل الثاني مما جبل عليه نوع الانسان وفطر عليه وسبأني دليل المعتزلة وردّه فيما بعد ( قوله فقيل انه يكفي الحج ) هو قول الائمة الاربعة الا انه يكون عاصياً بترك النظر كذا قاله علي القاري وهو مذهب اهل الفروع واذا رجعت الى كون الواجب لدي علماء اصول الدين هو الايمان الذي هو المعرفة العلمية والايقان بالدليل علمت عدم كفاية التقليد عندهم وان ذكر المتأخرون الخلاف في كتبهم لان الايمان حقيقة واحدة وهو الايقان والاذعان عن الدليل ومتى لم يتحقق جزاء الماهية التتم لما لم يتحقق نعم الصحيح كفاية الدليل الاجمالي وهو مركز في عقول غوام المسلمين وان عجز

وعليه فهل يجب النظر فيكون مع صحة ايمانه عاصياً بترك النظر الموصل للمعرفة

البعض عن التمييز والتفصيل فان ذلك لا يضر لان المدار على ما في العقل فافهم  
ولا تقلد ( قوله وعليه فهل يجب الخ ) قال في المواقف النظر واجب بالاجماع منا  
ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل  
انتهى استدلال اصحابنا بقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في  
السموات والارض ويقول عليه الصلاة والسلام حين نزل ان في خلق السموات  
والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الابصار وبل لمن لا كفا بين  
لحيه ولم يتفكر فيها والامر هاهنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام توصد  
على ترك الفكر في دلائل المعرفة ولا وعيد على ترك غير الواجب قال في المواقف  
ان هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنياً لاحتمال كون الامر لغير الوجوب  
والاعتماد عند الاصحاب هو ان المعرفة واجبة باجماع المسلمين والنظر مقدمة وجودها  
لا وجودها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعاً واجبة شرعاً واورد عليه في  
المواقف ايزادات دفعها بعدل الدواني عنه ووسط العبادة وقال عبد الحكيم  
لم تظهر لي فائدة في توسط العبادة لان المعرفة ايضاً واجبة باجماع المسلمين اه  
ووجهه الجلبوي بمارده ولولا الطول لاوردناه لا يقال هذا الدليل عقلي لانا  
نقول هو عقلي مستند للاجماع القطعي واستدل للمعتزلة بان شكر المنعم واجب على  
المنعم عليه عقلاً والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه المعرفة والمقدمة المقدورة  
للاوجب المطلق عقلاً واجبة عقلاً فيكون النظر واجباً عقلاً وهو باطل من وجه  
الاول ان مقدمته الاولى ليست برهانية بل هي خطائية مشهورة كما هو ظاهر  
الثاني انهم ان ارادوا ان العقل حاكم بان شكر المنعم واجب بمعنى انه يقترب



وهو الصحيح كما يفهم من قولنا معرفة الله

الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق اي بمعنى ما جاء في لسان الشرع فلا نسلم هذا فان العقل ليس له سبيل ان يعلم هذه الامور كما تقدم حتى يعلم ترتيبها على شئ او عدم ترتيبها عليه كما علمت مما مر وان ارادوا ان العقل حاكم بان الشكر واجب بمعنى انه حسن ولازم يمدح عليه وينم على تركه فلا نزاع في ان مثلي هذا يمكن ان يعلم بطريق العقل فاذا كان النظر واجبا بهذا المعنى فلا خير فيه لكن الكلام ليس في وجوبه بهذا المعنى بل بمعنى ما يترتب الثواب على تحصيله والعقاب على تركه على ما سبق ايضاحه الثالث ان العقل يحكم بان فقيرا اذا وجد شيئا من الذهب مثلاً في طريق ولا يعلم من اين هذا ولا من اتى به فلا يجب على هذا الفقير ان يفتش على من اتى به حتى يشكره ليسدي اليه نفعاً ولو ان هذا الفقير قابل هذا المحسن بالاساءة لا يحكم العقل بانه يذم لعدم علمه بانه محسن ولو ان المحسن سلب احسانه عنه كان سقيماً في حكم العقل اذ لم يخبره بانه المحسن بل هذا الصنع دليل على ان المحسن غير طالب للثواب بالشكر ولو كان طالباً لذلك ولم يظهر نفسه فقد سفه نفسه فكيف يجب الشكر او العبادة او المعرفة على من لا يعرف الاها ولا خالقاً ولم يدرك ان العالم صانعاً من اصوله ولم يشهد الاحسان والاساءة الا من بين نوعه وكان محصلاً اذناقه من صنعه وكسب يده نعم يجب تحصيل علم ما ذكر من جهة ان تحصيل العلم كمال ومن اعظم الكمالات علم مبدأ العالم وما اشبه ذلك بل لو علم صانعه وخالقه وانه المحسن المنعم لم يحكم العقل بوجوب شكره عليه الا بالاجاب منه وايدان بانه يطلب منه ذلك كيف لا وهو لا يعلم ما ذا يليق بذلك المنعم من انواع التعظيم والشكر فربما كان ما يظنه

اولا بل هو شرط كمال وقيل لا يكفي فالقلد كافر وقيل يكفي ان قلد القرآن  
والسنة القطعية وفيه نظر وذهب بعضهم الى تحريم النظر لانه مظنة الوقوع في  
الشبه والضلال وليس بشيء واعلم ان المعرفة

شكراً لكم فلا بد في ذلك من معلم صادق يخبره بما يرضاه ذلك المنعم من انواع الشكر  
على حسب ما علمه ذلك المنعم وذلك المعلم هو الشارع فلا طريق الى وجوب ما ذكر  
الاطريق الشرع الشريف فتدبر (قوله اولاً بل شرط الخ) لعل هذا مذهب بعض  
الائمة كالنيزي والرازي في بعض تصانيفه حيث ذهبوا الى ان وجود الواجب بديهي  
لا يحتاج الى نظر وان كانت دعوى البدهة ممنوعة منعاً دينياً بالنسبة لكل العامة  
وقال بحر العلوم في شرح السلم ان التائب بترك النظر لم ينص عليه الائمة انما حكم  
المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً وهو ليس بشيء فان النظر  
ما كان واجباً الا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم  
في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة فانه يسقط الجهاد الذي كان واجباً من غير اثم  
اه وهو كلام ساقط فان المعرفة التي هي الايمان العلمي واجبة باجماع المسلمين  
والنظر كذلك واجب باجماعهم لتحصيل ذلك الايمان وما دام الواجب تحصيله على  
المكلف هو الايمان العلمي فالنظر الموصل اليه واجب وقد مر قل الاجماع على  
وجوب النظر وذلك واجب عينا على كل مكلف واما تفصيل الدلائل بحيث  
يمكن بذلك من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين فهو واجب  
على الكفاية وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد مسافة قصر شخص  
متصف بهذه الصفة ويسمى المنتصب للذب والمنع ويحرم على الامام اخلا  
مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلا مسافة العلوي عن العالم

هي اول واجب على المكلف اذ جميع الواجبات متوقفة عليها وقوله

بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة والله المشتكي من زمان انفس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مراتب الجهل. وتصدر فيه لرياسة اهل العلم والتميز بينهم من عري عن العلم والتميز متوسلاً في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط في سلك اعوانهم والسعاية الباطلة سعياً لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميراً واصلهم قريباً الى جهنم وسامت مصيراً كذا قال الدواني قلت وزاد في زماننا هذا على ما قاله طائفت واضعاف مضاعفة حتى وصل من امرهم انهم يكفرون من اتصف بتفصيل الادلة ليقوم عنهم بفرض الكفاية نفوذ بالله من قوم لا يعقلون (قوله وليس بشيء) اي لانه خلاف الاجماع (قوله هي اول واجب) هو قول الاشعري وقالت المعتزلة والاستاذ هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر لتوقف النظر الذي هو كله عليه وقال امام الحرمين والقاضي ابوبكر وابن فورك هو القصد قال في المواقف والتزاج لفظي وبينه بماردوه والظاهر ان يقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يحمله مقدورة والنظر عند من لم يحمله مقدورة وان اريد الواجب مطلقاً فالقصد عند من يحمله مقدوراً والنظر عند من لم يحمله مقدوراً والمراد بالواجب اولاً المقصود وجوبه اولاً لا المقصود ذاته اولاً كذا يؤخذ من مجموع كلام المواقف والامام الرازي قلت على كل حال قول الاشعري هو الحقيق بالقبول فانه لا شبهة في انه يجب على المكلف قبل السعي في شيء من الاعمال الظاهرة والباطنة ان يسبر الحقائق حتى يقف على وجود الحق تعالى ولا شك ان ذلك هو الاصل المطلوب والكمال المرغوب وايجاب الواجبات

« فاعرف » اي اعرف انها واجبة بالشرع لا بالعقل خلافاً للمعتزلة . ولما كانت

وتحريم المنهيات خصوصاً في القسم العيني وهو ما يتعلق بذات الشخص انما كان لاجل تكميم المعرفة بصفاء مرآة النفس فهي المقصد وجميع الواجبات فعلا وتركها توابع لما فمن اجل ذلك قيل يتفرع على المعرفة وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقد اشار الشارع صلى الله عليه وسلم الى ان المقصد من العبادات والاخلاق هو التخلق باخلاق الله تعالى وذلك لا يمكن الا بمد معرفة الله تعالى فهي متقدمة على جميع العبادات وما يتبعها فهي اول واجب وقد اتفق على ذلك المليون وجهاء الحكماء ومع اتفاق الجميع على ان المقصود اولاً انما هو المعرفة يكون القول بان مقدماتها اول واجب قولاً لا معنى له لأن الشارع اذا اوجب علينا الصلاة مثلاً لم يكن غرضه من ذلك الا ايجاب تحصيلها ولكن لم يقل يا ايها الناس قوموا وامشوا ثم اخطوا الخطوة الاولى ثم الثانية وهكذا ثم اتصلوا الى الماد ثم اغترفوا بايديكم منه ثم ضعوه على وجوهكم واغسلوا الى آخر الاعضاء المفروض غسلها في الوضوء ثم قوموا واخلطوا الى آخر الوسائل المؤدية الى الصلاة ولم يقل يا ايها الناس اقصدا هذه الوسائل فان هذا مما لا يتحكم به عقل ولا وهم بل متى قيل بوجوب امر من الامور فقد قيل بوجوب وسائله التي لا بد منها عند العقلاء فان المقصود من وجوبه وجوب تحصيله فان قلنا ان شيئاً هو اول واجب فنعني ذلك انه اول ما يجب تحصيله قبل كل ما يحصل فيجب مع جميع وسائله فالتزاع في ذلك ليس من دأب اهل التحصيل كما ان المراد من الواجبات التي اولها المعرفة الواجبات التي يترتب عليها السعادة العظمى والمقصد الاعلى وهي الواجبات الدينية التي لا يقصد منها الاتهذيب الاخلاق والاعتبال تحصيل الاستعداد

معرفة الله تعالى عبارة عن معرفة ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز

لتحصل الاقاضة من الله تعالى وليس المراد الواجبات مطلقاً ولو ما يقصد منه حفظ النفس والمال في الحياة الدنيا فقط كالاقرار الذي قد يقصد به حفظ المال والدم وسائر اللوازم التي يضطر لها الشخص كالاكل والشرب ونحو ذلك كما ان المراد بالمكلف ما يشمل المسلم والكافر لان وجوب المعرفة حكم اصولي يكلف به الكافر بالاجماع بقى ان يقال ان المعرفة واليقين والاعتقاد كيف من الكيفيات فلا يتعلق به الايجاب وايضاً ترتب المعرفة على النظر بطريق الايجاب على بعض المذاهب فلا تكون اختيارية فكيف ساغ القول بوجوبها قلت قد تقدم لك انه لا معنى لايجاب امر من الامور الا ايجاب تحصيله واحداثه والتفصيل والاحداث فعل هو السعي في الاسباب فمعنى قولنا المعرفة واجبة ان تحصيل اليقين بالله واجب والتفصيل والسعي في الاسباب من الافعال التي يصح التكليف بها فان قلت ان للبعد ارادة كلية عرفها اصحابنا بانها حصة ترجيح وتخصيص وقوعه في وقت دون وقت ويقررون من احكامها انها ترجح احد المتساويين بل المرجوح بمعنى ان المساوي او المرجوح في اول الامر والتصور قد يصير راجحاً في آخر الامر عند تمام الميل اليه بدوام صورة الملائم وغايته وما كد التصديق بملايته وتقام الميل هو الارادة الجزئية والجزء المرجح وقد قال الهذلي ان تصور الملائم والتصديق بانه ملائم كلاهما امر ضروري ويختلج في الصدر ان لا يختلف فعل عن تصوره فان التصور يوجب الشوق والشوق يوجب الارادة الجزئية التي هي تمام الميل وهي توجب الفعل قلت هذا وهم فاسد فان الاختيار ليس الا عبارة عن تعارض التصورات كل يعث الميل الى طرف فيقع التردد

لا معرفة حقيقة الذات العلية لعدم امكان ذلك ولعدم تكليفنا بذلك فسر

فهذا هو الاختيار والكل ناشئ عن العلم الذاتي للنفس والتكليف الزام بايقاع طرف بعث اليه تصور من التصورات المتعارضة المفضية للتردد فاذا تصور ما يترتب على المكلف به فعلا وتركاً من الجزاء تأكد تصوره حتى يعظم التصور فيترجح الحسن فيقع ويندفع الراي صادر عن القبح فلا يقع فافهم سر ما اشرنا اليه ولا تلتفت لمن خلط في هذا المقام وهناك اقوال في اول واجب غير ما تقدم لم نورد لها لعدم الاعتداد بها ( قوله لعدم امكان ذلك ) اي لامتناعه كما ذهب اليه الغزالي وامام الحرمين والحكماء والصوفية قالوا حقيقة تعالى الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار حتى قيد الاطلاق وما يحصل في ذهننا معيد بقيد واعتبار فلا يكون ذاته معقولا وقال الفارابي في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد منزلة الذات عن ان تلحقها هيئة او حاشية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على وحدة وتجرد وكذا الوحدة التي يوصف بها ليست شيئاً تلحق ذاته بل معنى سلبي الوجود وكذا اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه لا يمكن ان يتوهم ان يكون بذلك التجرد اه وبذلك يظهر انه لا يمكن ادراك كنهه وان ما حصل في ذهننا لا يكون في غاية التجرد والنزاهة واما عدم وقوع المعرفة بالكنه فغير خاص بذاته تعالى قال الفارابي في التعليقات الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف منها الا الحواصم واللوازم والاعراض ونحن لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقة وقال في موضع آخر منها لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء ولا سيما البسائط منها بل

المعرفة بما هو المراد فقال اي يعرف هو وان كان مرفوعاً لتجرده من فاصب وجازم  
الا ان المعنى على تقدير ان المصدرية نحو تسمع بالمعدي خير من ان تراه اي  
معرفة الله تعالى هي معرفتك «الواجب» اي الثابت الذي لا يقبل الانتفاء في  
حقه تعالى «والحال» كذلك اي المستحيل والالف للاطلاق «مع» معرفة  
(جائز في حقه) اي في الامر الحق الذي ينسب اليه (تعالى) فانهم وقد حذفه  
من الاولين لدلالة الثالث عليه كما اشرنا له (و) واجب شرعاً على المكلف  
«مثل ذا» اي معرفة مثل هذا المذكور من الواجب والمستحيل والجائز اي في  
مطلق ما ذكر بقطع النظر عن الحقائق والادلة (في حق رسل الله) يسكون

انما يدرك لازماً او خاصة من خواصه ولما كان الاول سبحانه وتعالى ابعث  
الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود  
اذ هو اخص لوازمه اه والاحاديث الدالة على عدم وقوع معرفة الله بالكنه  
كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانه ما عرفناك حق معرفتك  
ونذكروا في الآء الله ولا تفكروا في ذات الله فانكم لن تقدروا قدره وقال  
ابو بكر الصديق رضى الله تعالى عنه العجز عن درك الادراك ادراك وقد  
ضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن  
كنهه سر الذات اشراك في القاموس الدرك اي بالتحريك اقصى قمر  
الشيء يعني ان العجز عن غاية ادراكه تعالى ينشأ عن كمال الادراك فانه  
لا يحصل الا بعد ادراك كمال ذاته وصفاته وجعل العجز عين الادراك مبالغة او  
المراد ادراك العجز عن نهاية الادراك ادراك والبحث عن سر كنهه اي عن الامر  
الخفي الذي هو كنهه الذات اشراك اي مؤد الى اعتقاد غير الواجب واجباً ايضاً  
وان البحث عما ذكر اتباع للهوى واتباع الهوى اشراك

السين للوزن ( عليهم ) بكسر الميم ( تحية الله ) تعالى ثم شرع في تعريف الواجب  
والمستحيل والجائز التي يجب معرفتها في حق من ذكر ومنه يعرف تعريف  
الوجوب والاستحالة والجواز وقد قدمته ايضاً فقال « فالواجب » اي الثابت  
( العقلي ) من ذات او صفة او نسبة « ما » اي الامر الثابت الذي « لم يقبل  
الانتفاء » بالقصر للضرورة اي لا يقبل الزوال « في ذاته » اي بالنظر لذاته لا  
لشيء آخر نخرج ما تعلق علم الله بوجوده « فاقبل » بكسر اللام اي تضرع  
واطلب من الله معرفة ما ينفعك وهذا التعريف اخصر واوضح واحسن من  
قولنا مالا يتصور في النقل عدمه وان اشتهر وهو قسبان ضروري وهو مالا يتوقف  
على نظر واستدلال كالتحيز للجرم اي اخذه قدر ذاته من الفراغ ونظري وهو  
ما توقف على ما ذكر كالتقدم لله تعالى فكل منها لا يقبل الانتفاء لذاته  
« والمستحيل » السين والياء زائدتان للتأكيد « كل ما » اي امر من ذات او  
صفة او نسبة متصف ( لم يقبل ) بكسر اللام ( في ذاته ) اي بالنظر لذاته ( الثبوت )  
فهو ( ضد الاول ) اي الواجب لما علمت ان الواجب هو الثابت الذي لا يقبل  
الانتفاء والمستحيل هو المتني الذي لا يقبل الثبوت ونخرج ما تعلق علم الله تعالى  
بعدم وجوده وهذا التعريف اخصر واوضح واصح من قولنا مالا يتصور في العقل  
وجوده وهو قسبان ايضاً ضروري كخلو الجرم عن الحركة والسكون معاً ونظري  
كالشريك لله تعالى ( وكل امر قابل ) في حد ذاته اخذاً مما تقدم ( للانتفاء  
والثبوت ) فهو ( جائز بلا خفا ) وهو ايضاً قسبان ضروري كخصوص الحركة او  
السكون للجرم ونظري كاتابة العاصي وتغذيب المطيع ومنه الشبع عند الاكل  
والاحراق عند ماسة النار من كل حكم عادي فانه جائز عقلي والحاصل كما قرره  
شيعنا ان مثل الاحراق عند ماسة النار ان نظرت اليه من حيث ذاته بقطع النظر



عن التكرار فهو حكم عقلي لانه من الجائز النظري لان العقل اذا تأمل في وحدانية الله تعالى وانه الفاعل المختار المنفرد بالابحاد والاعدام علم ان الافعال كلها لله تعالى وحده ولا تأثير لما سواه خلافا لمن غلط وجعلها من الاحكام الواجبة العقلية التي لا يمكن انتفاكها فاسند التأثير لفعول النار اما بالطبع او بقوة اودعت فيها وان نظرت اليه من حيث تكرره على المحس سمي حكما عاديا وقد علمت ان الحركة والسكون للحجر يصح ان يمثل بهما لاقسام الحكم العقلي الثلاثة فالواجب ثبوت احدهما لا يعينه للحجر والمستحيل نفيهما معا عنه والجائز ثبوت احدهما له بالخصوص فان قلب التعريف للاهية وكل للافراد فكيف يصح اخذك لفظ كل في تعريف المستحيل والجائز . قلت لفظ كل هنا زائدة ارتكبتها للضرورة او ان ما ذكر ضابط لا تعريف الا انه يشير للتعريف قسمته تعريفاً مجازاً وانما عبرت بالثبوت والانتفاء دون الوجود والعدم لتشمل التعاريف الاحوال على القول بها ككونه تعالى عالماً فانها لا تنصف بالوجود ولا بالعدم وهذا من جملة الاحسنية التي اشرنا لما فتدبر ولما فرغ من بيان اقسام الحكم العقلي ووجوب معرفة الله تعالى على كل مكلف اخذ في بيان الطريق الموصل الى معرفته تعالى وهي حدوث العالم فقال (ثم) بعد ان عرفت انه يجب على كل مكلف شرعاً ان يعرف ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز (اعلمن) بنون التوكيد الحثيفة وضمن العلم معنى التصديق ففناء بالباء في قوله (بان هذا العالم) يجمع اجزائه سمي بذلك لانه علامة اي دليل

(قوله فاسند التأثير الخ) اما من اسند التأثير لله تعالى بسبب تلك القوة كالغزالي والسبكي فليس بغلط وسياً في الكلام عند قول المصنف ومن يقل بالطبع او بالعادة الخ

على وجود صانعه وفي التعبير باسم الاشارة اشارة الى ان حقائق الاشياء ثابتة وان العلم بها متحقق وهو كذلك عند جميع الملل الا السوفسطائية فقد خالفوا في ذلك وهم فرق ثلاثة عنادية يقولون لا ثبوت لحقيقة من الحقائق وانما هي اوهام

( قوله اشارة الى ان حقائق الاشياء ثابتة ) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو اي ما به الشيء ذلك الشيء فالباء للسمية والضمير ان الشيء والمراد بالشيء هنا ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا او جرياً على احد المذاهب في لفظ الشيء من انه يشمل غير الوجود او المراد به الموجود والمعنى الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود المجتزأ عن جميع ما عداه وما ذاك الا الماهية فان قيل لا مغارة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سبية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغارة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما ويصح ان يكون الضمير الثاني للوصول للمعنى الماهية هي الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر كما يستفاد من تقديم الجار والمجرور ( قوله وان العلم بها متحقق ) اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق فاللام في العلم لاستغراق انواعه لان الاستدلال على الصانع وصفاته الذي هو المقصود من العلم بها يتوقف على تصور الحقائق والتصديق بشيئها في نفسها وثبوت احوالها لها كالامكان والحدوث « قوله وهم فرق ثلاثة الخ » الفرق بين مذهب النادية والعندية ان النادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقاً بتبعية الاعتقاد وبدونها ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في

وخيالات كالذي يرى في المنام وعندية يقولون الشخص عند اعتقاده حتى لو اعتقد ان النارجنة او بالعكس لكان كذلك واللا ادريه يقولون في كل شيء لا ادري حتى انه يشك في نفسه وفي شكه وتوضيح الرد عليهم مذكور في المطولات ثم فسر بقوله «اي ما» اي الشيء الذي هو (سوى الله العلي العالما) نعمت الله على القطع فهو منصوب على المدح والثناء للاطلاق من الجواهر والاعراض والجوهر ما قام بنفسه والعرض ما قام بغيره من الجواهر كالالوان «من غير شك» متعلق بقوله «حادث» اي موجود بعد عدم وهو خبر ان اي حدوثه غير مشكوك فيه لمن تأمل او ان المراد انه يجب له الحدوث كما يجب

نفسها ارتفعت بالمرءة فالحقائق عندهم كالسرايا الذي يحسبه الظان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعية اعتقاد والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني لو قطع النظر عنه ارتفعت الحقائق في نفس الامر بالمرءة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وقرارها في نفس الامر بحسب الاعتقاد وبوسطه وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب مذهب كل مجتهد والحق انه لا طريق الى المناظرة مع هؤلاء الفرق الثلاثة خصوصاً للادريه لان جميعهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا ( قوله لمن تأمل ) مراده التعريض بالحكمة القائلين بقدم بعض العالم بالزمان بناء على قولهم ان الله علة العالم وحاصل تفصيل مذهبهم المشهور في ذلك ان الواجب لكونه وامدا من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد فاول صادر هو العقل الاول وبهذا العقل ثلاث اعتبارات الوجوب بالغير واعتبار الوجود واعتبار الامكان بالذات فصدر عنه بالاعتبار الاول عقل

ثان وبالاعتبار الثاني نفس وبالثالث فلك اول وهكذا الى العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر بل هو علة لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام الرازي ان هذه الاوصاف اعتبارية في التحقيق فان كفت في التغاير فللمبدأ الاول ايضا صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختيارا بالمعنى الاعم المفسر عندم بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندم بالناية الازلية فيعوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خلل في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول واعتبارات العقل الاول مثلا تفكح باطل على انه لا يصح ان تكون العلة ادنى خلافا في الوجود من المعلول فلا يكون الامر الاعتباري علة للموجود الخارجي واجاب بعض المحققين بان المختار من مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارية العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بتحقيق مذهبهم وان اشتهر في كتبهم وذلك التحقيق بان يصدر عن (١) اي عن المبدأ الاول (ب) اي العقل الاول وعن (ب) اي العقل الاول (ج) اي العقل الثاني وعن مجموع (ا ب ج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازا بان يراد ان منها (د) اي الفلك الاعظم المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) نفسه المجردة وعن مجموع (ب ج) هيولاه وعن مجموع (ا ج) صورته الجسمية وعن مجموع (ا ب ج) حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك واجزائه الثلاثة في مرتبة واحدة من الوسائط اي بواسطة واحدة هي العقل الاول

الصادر عن المبدأ الاول هذا توضيح ما قاله البعض المذكور وهو مبني على ان المجموع موجود آخر سوى الاحاد وان بعض المجموعات جزء من بعض فانه اثبت وراء الاحاد الثلاثة اربع موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها ثنائيات وواحد منها ثلاثي وجعل كلا منها علة لموجود آخر مباين لسائر المعلولات وجعل الثنائيات داخلية في جملة الثلاثية كذا يؤخذ من الدواني وحواشيه ومراده ببعض المحققين المحقق الطوسي في شرح الاشارات لكن اذا راجعت عبارة المحقق في شرحه المذكور يتضح لك ان ما قاله المحقق ليس مبنياً على ما فهمه الدواني وبعض حواشيه فانهم ان ارادوا ان يكتزن للمجموع تحقق زائد عن تحقق اجزائه فلا نسلم بناء قول المحقق عليه اذ قول المحقق يتوقف على ان لكل من (ا و ب) دخلا في تحقق (د) اي كل منهما جزء علة وهذا لا يتوقف الاعلى وجود «ا» ووجود «ب» فقط لا على ان يكون لما تحقق ثالث وان ارادوا بتحقيق المجموع تحقق نفس الاجزاء فهذا مما لا نزاع فيه لاحد وبتأوه عليه ظاهر اذ ما لم يكن «ا و ب» لم يصدر عنهما ثالث نعم ما يظهر من عبارة المحقق المذكور وغيره من الحكماء من فسحة المعلولات الى صادر عن الاول بلا واسطة وهو المعلول الاول وصادر عن الواسطة وهو ما بعد المعلول الاول هو ما اشتهر عن الفلاسفة وهو خلاف التحقيق من مذهبهم نشأ من مثل تلك العبارات المتقدمة والتحقيق من مذهبهم كما حققه المحقق المذكور والامام الرازي والجلال الدواني وغيرهم من المحققين ان لا مؤثر في الحقيقة ونفس الامر الا الله تعالى وان كان قد يظهر في بادي النظر ضدور الاشياء عن غيره وان هذه الوسائط والاسباب انما هي من قبيل الشرائط والآلات وفعل الایجاد والتأثير انما هو لله تعالى وحده بل ليست عند التدقيق من الشرائط ولا من الآلات بل هي من ممتاز وجود الممكن كان

الممكن مجموعها عند التحقيق وكأنها داخلة في ذات الممكن ووجودها جزء من وجوده وقد صرح الشيخ الرئيس في الشفاء بما يفيد هذا التحقيق أي بنسبة جميع الأفعال إلى الله وحده مباشرة وشنع الطوسي على من قل عنهم خلافه لكنهم لا ينكرون توقف إيجاد بعض الممكنات على البعض الآخر لنقص في ماهية المتوقف فيحتاج إلى متم لوجوده فلا بد من أن يوجد الواجب هذا المتم حتى يوجد هذا الممكن وذلك كالعرض المتوقف وجوده على وجود محله والكل الموقوف على وجود الجزء وما يفهموهذا ولا شك أن انكار التوقف في مثل هذا سفسطة ظاهرة لا تليق بالعتلاء وظاهر مذهب الشيخ الأشعري من نفي التوقف رأسا ينافي ما أثبتته الحكماء من التوقف على وجه ما ذكر وإن كان حقيقة مذهب الذي يجب حمل ظاهره عليه كما حققه الإمام الرازي في غير موضع أن جلس التوقف لا ينكره بل توقف بعض الوجودات على بعض واجب ضرورة لنقص في ماهية الممكن لا للجزء واحتياج من الفاعل على أن المحقق النصف لا يبالي أن يقول بتوقف بعض أفعال الواجب على بعض فإن هذا بمنزلة توقف إرادته على علمه مثلا وتوقف جميع صفاته على الحياة والكل له سبحانه وتعالى فكما أن التوقف في هذا غير مضر فكذا توقف فعله على فعله الآخر لا يضر فانه لم يتوقف في الحقيقة وشس الأمر على ما سوى ذاته فليس في مثل هذا التوقف رائحة النقص أصلا وعلى هذا يتحد تحقيق مذهب الأشعري مع تحقيق مذهب الحكماء ويتخذ فليست مسألة الإيجاب والاختيار وقسم العالم وحدوثه من لوازم هذه المسئلة وعلى كل حال فقد اتفق كل من الأشعري والحكماء عند أولي التحقيق على أن الواجب تعالى فيأخذ دائما لا يجب وجوده عن المستحق لا وجوبا عليه بل فضلا منه وإحسانا بمحض الجود والكرم وفاعل لكل شيء لا يشاركه غيره في إيجاد

لحدوثه القدم فلا يرد ان حدوثه لا يقول به الفلسفي حقيقة الشك التردد في الطرفين على السواء ومراده به هنا مطلق التردد الشامل للظن وهو الطرف الراجح والزم وهو المرجوح (مفتقر) الى موجد يوجد من العدم وهو خبر ثان لازم للاول اذ الحادث لا يكون الا مفتقرا ابتداءً ودواماً وفي الحقيقة هو يشير الى نتيجة القياس الذي صرح بصرفه وطوى كبراه ونظمه هكذا العالم حادث وكل حادث فهو مفتقر الى محدث ينتج العالم مفتقر الى محدث اما دليل كون العالم حادثاً « فلانه قام به » اي بالعالم يعني باعتبار بعضه وهو الاعراض « التغير » من عدم الى وجود ومن وجود الى عدم وذلك اما بالمشاهدة كالحركة

شيء من الاشياء لكمال قدرته وعموم قهره وان كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر لما انه من ممتاث وجوده فتوقفه عليه لاحتياجه في حدوثه اليه لا لاعتقاد من الواجب عليه فلا قصور من طرف الواجب بل القصور من طرف الممكن فلا خلاف بين القولين الا ما كان من تمييز لفظي لا يستد به في ما يتعلق بالاعتقاد وانما اطلقنا عليك في هذا المقام لكونه من معاهات المباحث ولتقف على بطلان شبه السالكين طرق المناد الذين يأتون سواء ولا ينصفون ويدعون انهم اهل سنة وهم للبدعة ناصرون وماذا يضربنا لوافقنا على ما نعتقد جميع اهل العلم فانهم ولا تقلد (قوله فلا يرد ان حدوثه لا يقول به الفلسفي) اعلم ان المتكلمين على ان كل ما في العالم حادث بالزمان فلا شيء منهقديم وعلى ذلك ايضا بعض الفلاسفة الاقدمين والاسلاميين واكثر الفلاسفة على ان بعض العالم قديم اي الذي واستدل القائل بذلك بانك من المسلم عند العقلاء ان الممكن يستحيل ان يكون له من نفسه وجود لان القدم له في ذاته فلا يكون له الوجود بدون امر غير ذاته فينبغي الوجود والا لزم ترجيح احد المتساويين

بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض والحرارة بعد البرودة الى غير ذلك والعكس واما بالدليل وذلك لان ما شوهد سكونه مثلاً على الدوام كالجبال او حركته على الدوام كالنكواكب جاز ان يثبت له العكس اذ لا فرق بين حرم وجرم واذا جاز عدمها استحال قدمها لان ما ثبت عدمه استحال قدمه

على الآخر بل المرجوح على الراجح بدون مرجح وهو محال بالضرورة فلا بد للممكن من امر غير ذاته يرجح وجوده على عدمه وهو ما يسمى بالعلة التامة ثم ان من المحال ايضاً ان يتخلف الممكن عن تمام علته لانه ان لم يجب عند تمام علته فلم يوجد عندها ثم وجد في زمان آخر فان وجد بدون حدوث امر اخر سوى ما فرض تمام العلة فاما وجوده من ذاته وقدم بطلانه او من العلة التامة المتقدمة عليه في الزمان وهي كائنة في كل جزء من اجزاء الزمان فليس وجوده بهذه العلة في جزء من الزمان اولى من وجوده في جزء آخر منه فاذا لم يوجد عند وجودها لم يوجد اصلاً اما المرجح لوجوده عند وجودها فهو كونها في ذلك الزمان فان صح تأخر وجوده عن وجودها فقد صح الى غير النهاية فلا يكون له وجود اصلاً لان المفروض انه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة وقد فرض ان ذاتها لم تكن مرجحة بغيرها والا لوجب وجوده معها لاستحالة ترجيح العدم المرجوح على الوجود الذي صار راجحاً بذات العلة حيثئذ وان حدث بحدوث شيء آخر سوى ما فرض تمام العلة فقد كان التام غير تمام لبقاء جزء من العلة وهو ما حدث عند حدوثه اذ لو لم يكن جزءاً لما كان له مدخل في حدوثه هذا خلف وبالجملة فوجب ان يكون للعلول عند تمام علته يكاد ان يكون بديهاً ومع ذلك هو امر متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة وبعد انقرر هذا قال الفلاسفة المذكور لا يخلو اما ان



ف تكون حادثة فيمتد جميع الاعراض حادثة ويلزم من حدوثها حدوث جميع  
الاجرام والجواهر لعدم انفكاكها عن الاعراض الحادثة وكل ما لا يتفك عن  
الحادث فهو حادث فظهر ان جميع العالم من اعراضه واجرامه وجواهره حادث

يكون جميع ما لا بد منه من فاعل وشرط ورفع مانع الى غير ذلك من الامور  
اللازمة لوجود ممكن ما حاصل في الازل او لا يكون ذلك حاصل فيه فاذا كان  
الاول ثبت المطلوب من ازالة بعض الممكنات لوجوب كون المعلوم مع علته  
بالزمان كما سبق ولكون العلة هنا ازالة فالمعلوم ايضا ازلي وان كان الثاني فاذا  
حدث ممكن ما فلما ان يكون حدوثه بدون حدوث امر اخر سوى ما كان غير  
تمام العلة فيلزم ان يكون حدوثه بغير تمام علته وبلا مرجح وهو محال لما سبق واما  
ان يكون حدوثه بسبب امر اخر فيكون ذلك الامر متمم العلة فتقول اما ان يكون  
ذلك الامر الذي حدث وتم العلة وجوديا او اعتباريا او عدما هو رفع مانع والمانع  
الذي ارفع اما ان يكون وجودا ارفع بالعدم او عدما ارفع بالوجود والاعتباري  
لا بد ان يكون له منشأ انتزاع موجود في الخارج ويكون حدوثه يحدث منشأ  
انتزاعه لان الاعتباري المحض الذي هو امر اختراعي لا يصلح ان يكون له اثر في الوجود  
ولا في العدم لانه تابع لفرض الذهن واختراعه ولا تعلق له بالامور الحقيقية كما  
هو ظاهر وعلى جميع التقادير السابقة يكون الامر الذي حدث وتم العلة وجوديا  
او مستلزما لوجودي فنبحث عن تمام علته فلما ان يكون ازليا فيلزم ازيلته كما سبق  
وقد فرض عدم ازيلته هذا خلف واما ان يكون حادثا فنقل الكلام الى علته  
حتى يلزم التسلسل في العلل المترتبة الموجودة لان كل واحد منها يجب وجوده  
لوجود الاخر لانه تمام علته والتسلسل في الامور المترتبة الموجودة محال وحاصل

اي موجود بعد ان لم يكن واما دليل كون كل حادث فهو منتشر الى مرجه  
يوجد فقلانه صنعة بديمة محكمة الاتقان وكل ما كان كذلك فله صانع اذ لو لم

كلام هذا المستدل انه يلزم احد امور ثلاثة اما ازالة ممكن ما وهو المطلوب  
واما حدوث الممكن بدون تمام علته واما التسلسل في الامور المذكورة  
والاخيران محالان فتعين الاول قلنا ان ما استدلو به على قدم بعض العالم لا يقوم  
دليلا على قدم شيء منه فان لنا ان نختار الشق القائل ان تتم العلة حادث فان  
الزمونا بالتسلسل التزمناه وقبلناه ومنعنا استحالة لانه لم يبق دليل الى الان على  
استحالة وما برهنوا به على ذلك ليس بمفيد فان تكافي المتضايين متحقق على  
فرض عدم التناهي من طرف المبدأ كما ان تطبيق المبدأ على المبدأ لا يقتضي  
ظهور الزيادة في طرف لا تنهي كما ان لنا مندوحة عن انطوائها كل واحد من  
احدى السلسلتين على كل واحد من الاخرى ولا يلزم على ذلك محال لا محالة  
الخط وجواز كون الزيادة في الاوساط الى غير النهاية ولنا ان نختار الشق  
القائل بان تمام العلة حاصل في الازل ومع ذلك لا يلزم ازالة الممكن المعلول  
وذلك لما قرر في بحث العلة والمعلول من ان العلة انما تفيد وجود المعلول بعد  
ان تموزي وجود ذاتها وكون المعلول معها في ان واحد يستلزم ان يكون العلة  
والمعلول كل واحد منهما قد جاز وجوده مع الاخر فلا تتحقق افادة العلة وجود  
المعلول فلا بد «ح» من ان يكون وجود المعلول في الان الثاني لوجود العلة ولا  
يلزم عليه محال لان التخلف المحال كما دل عليه الدليل السابق انما هو التخلف في  
الزمان بحيث يقع بين العلة والمعلول امد يصح ان يقال فيه ان الجزأ المتأخر  
منه ليس اولى من المتقدم بوجود العلة فيه دونه وحيث ان العلة هنا ازالة

يكن له صانع للزم ان يكون حدث بنفسه فيلزم ترجيح احد الامرين

يكون وجود المعلول في الآن التالي لله لللازلي الذي فيه العلة بدون ان يفصل بين العلة والمعلول امد ولا مدة والآن الذي وجد فيه المعلول هو مبداء الزمان المنتزع من الحوادث فالمعلول الاول هو اول حادث ينتزع منه بالقياس لما بعده امتداد الزمان وهذا ظاهر لمن انصف بل ان ذلك مما يفيد الحكماء في مسألة ارتباط الحادث بالتقديم بدون اشكال وبهذا يتبين لك انه لم يتم دليل على قدم شيء من العالم واما دليل حدوثه فلاننا لا نقل من معنى العلة الا ما هو مفيد الوجود للمعلول ولا من المعلول الا ما هو مستفيد الوجود من العلة وهذا شيء يقبله الخصم أيضاً ومن البين ايضاً انه لا بد ان تكون ذات العلة مباينة لذات المعلول حتى يتحقق المفيد والمستفيد ويتحقق كل منهما ويتصور بينهما الافادة والاستفادة وهذا ضروري ويقبله الخصم ايضاً فانهم قائلون بالتفاير بين ذات الواجب وذات الممكن تفايراً تاماً ولا شك ان المستفيد بذاته مسلوب عنه ما استفاده من غيره قبل الافادة اذ لو كان واجباً له أن الافادة لم تتحقق الاستفادة وتكون الافادة تحصيلاً لحاصل وهو محال وليس المقاد في هذا المقام الانفس الذات المعلولة ووجودها واذا كان المقاد مسلوباً قبل الافادة كان الذات المعلولة معدوماً وافادتها اخراج لها من العدم فصار معنى الافادة هنا اخراج الممكن من العدم الى الوجود والاخراج من العدم يستدعي سبق العدم فما من ممكن ومعلول الا وقد سبق عدمه على وجوده سبقية لا تجتمع مع المسبوقية لانه لو اجتمعا لزم كونه مخرجاً من العدم في حال كونه لم يكن فيه اي في حال وجوده فيكون اخراجه من العدم تحصيل الحاصل المحال وبالجملة

المساويين اغنى الوجود والعدم على مساويه بلا سبب وهو محال لما يلزم عليه

البدهة شاهدة بان افادة شيء لشيء في ان كون هذا الشيء المفاد حاصلًا  
للمستفيد انما هو تحصيل حاصل محال فلا بد ان يتحقق للمستفيد ان لم يكن له  
فيه المفاد حتي يتصور الافادة والاستفادة وايضاً قد علمت مما قدمنا لك ان العلة  
لا تفيد المعلول وجوداً اما الابد ان تحوز هي وجود ذاتها وحيث ان يجب ان يكون  
وجود المعلول في الان التالي لوجودها ويكون في ان وجودها معدوماً ويسبق  
عدمه على وجوده سببية لا تجتمع مع المسبوبة وهذا ما يعني من الحدوث  
الزمانى لجميع العالم فتمحصل من هذا ان الدليل العقلي يوجب ان يكون وجود  
العلة عقلاً وخارجاً متقدماً على وجود المعلول كذلك وان يكون وجود المعلول  
في الان التالي لوجود العلة ولا يجوز تاخره وهذا معنى مقارنة العلة للمعلول في  
الوجود بدون ان يلزم محال فانه لو تاخر وجود المعلول عن الان التالي لوجود  
العلة ولم يوجد فيه لزم المحال الذي استدل به الفيلسفي كما سبق وان وجد المعلول  
في ان وجود العلة لزم المحال الذي هو تحصيل الحاصل حسب ما قلنا وبذلك  
ثبت ان العالم كله حادث حدوثاً زمانياً وهو المطلوب ثم انك اذا تأملت فيما  
قلنا وقالوا على وجه ما سبق ورجعت الى ما قرره المتكلمون من ان الزمان امر  
اعتباري ينتزع من الحوادث المتعاقبة وانه امتداد ينتزعه العقل منها من مبداها  
الى منتهاها بحيث يعتبر العقل هذا الامتداد ظرفاً لوجودها من المبدء الى  
المتنهي علمت ان الزمان على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم بالزمان  
متحقق قبل الافلاك ينتزعه العقل من اول حادث ممتد منه الى متنهي  
الحوادث فما من حادث الا ووجوده وحدوثه مقارناً لجزء من اجزاء ذلك الزمان

من اجتماع الضدين اعني المساواة والترجيح بلا مرجح على انه يلزم عليه

ورجعت الى ما قرره الحكماء من ان الزمان مقدار حركة الفلك لا ذلك  
الامتداد الذي يسميه المتكلمون زماناً وان الزمان على ما قالوا لا يتحقق سابقاً  
على حركة الفلك اذ هو مقدارها وتحققه متاخر عن تحققها علمت ان ما كان  
وجوده غير واقع في ذلك الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك وخارجاً عن  
حيطته لم يكن زمانياً كالزمان نفسه وما تقدم عليه وان كانت تلك الحوادث  
مرتبة متعاقبة بغير الزمان المذكور وما كان وجوده واقعاً في الزمان بالمعنى الذي  
ذكره كان حدوثه زمانياً وجميع الحوادث الواقعة في ذلك متعاقبة مرتبة  
بالزمان وان كان لجميع الحوادث تعاقب وترتب في ذاتها بغير الزمان ايضاً عند  
كالدهر والسرمد على ما بينوه وبهذا يتضح لك ان لا شبهة لاحد في ان جميع  
الحوادث سواء ما خرج منها عن حيلة الزمان بالمعنى الذي قاله الحكماء وما دخل  
في ذلك متعاقب بالتقدم والتاخر وينشأ من ذلك امتداد ينتزعه العقل منها  
وتكون هي منشأ انتزاعه ويعتبره العقل ظرفاً لوجودها وواقعة فيه وهذا  
ما يسميه المتكلمون بالزمان والحكيم فقط لا يسميه بالزمان لكن لا ينكر تحققه  
لتحقق منشأ انتزاعه واذا فتح الله بصيرتك وعدلت عن طريق العناد الى طريق  
الساد علمت ان حدوث العالم الزماني الذي يقوله المتكلمون وبعض الفلاسفة  
الاقدمين والاسلاميين مما لا شك فيه عند احد وان قدم بعض العالم بمعنى ازيلته  
كما قال به اكثر الفلاسفة ليس معناه الا كون وجود ذلك البعض غير واقع  
في حيلة الزمان الذي هو مقدار الحركة وهذا يشبه ان يكون امرأ اصطلاحياً  
كيف والجميع متفقون على انه يستحيل ان يكون الممكن مصدراً لاثمن الاثار

ترجح الاضعف على الاقوى لان الاصل فيه العدم وهو اقوى من وجوده هذا هو البرهان المشهور بينهم في بيان حدوث العالم وافتقاره الى صانع ولك ان

لانه لذاته عدم لذاته والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته لان الفاقد للشيء لا يمكن ان يفيد ذلك الشيء بل الواجب استناد الآثار اجمع للواجب مباشرة وهو القديم الذي لا اول لوجوده ولا يمكن ان يقارن وجوده وجود ممكن ما لانه مفيد الوجود لما سواء فكل ما سواء مسبوق بالعدم وانك نقل بعض المتأخرين القول بحدوث العالم عن جميع الحكماء الاقدمين وادعى غلط التأقلين للقدم عنهم في فهم كلامهم فتبصر ولا تضجر فان المقام مقتضي للاطالة (قوله لان الاصل فيه العدم) اي انه عارض للممكن من غير تأثير امر خارج بخلاف الوجود فانه يحصل بتأثير الغير فلما حصل وجوده بتأثير الغير دون عدمه فاذا جلي وطبعه فهو يميل بالطبع الى جانب العدم اي الى المقارنة لعللة العدم وليس المراد ان عدم الممكن لذاته من غير مدخلة امر خارج اصلاً والا لكان العدم مقتضي ذاته من حيث هي فينقلب الممكن ممتنعاً وهذا مذهب البعض وذهب الجمهور الى استوائهما لان غاية ما ذكر تقدم العدم واشتراط الوجود به ولا يلزم من ذلك ان يكون اولى بذات الممكن وفيه نظر فتأمل (قوله ولك الخ) في الاول المشهور اثبت اولاً الحدوث وترتب عليه الافتقار الى الصانع وفي هذا الثاني بالعكس كما هو ظاهر قلت قد اعتمد القوم في اثبات الصانع اتقديم على بطلان التسلسل مع انه لم يتم برهان على بطلانه وما ذكره من التضاييف والتطابق غير تام كما قد علمت حاله فيما سبق واذا لم يتم لهم دليل على بطلان التسلسل فيبقى احتمالاه في اثبات الصانع قائماً الى ان يطل بدليل جديد ودون

تستدل على حدوثه بكونه انواعاً مختلفة واصنافاً متباينة كما يشير اليه آي القرآن العزيز وذلك لان بعضه علوي وبعضه سفلي وبعضه نوراني وبعضه ظلامي وبعضه حار وبعضه بارد وبعضه متحرك وبعضه ساكن وبعضه لطيف وبعضه كثيف وبعضه شوهد وجوده بعد عدمه وبعضه شوهد عدمه بعد وجوده الى غير ذلك وكل نوع من هذه الانواع مشتمل على اصناف وافراد وصفات لا قدرة لاحد على احصائها فدل على انه مفتقر الى تخصص حكيم خص كل نوع ببعض الجائز عليه فيكون حادثاً بعد عدم وان خالفه مختار لا علة ولا طبيعة اذ معلول العلة ومطبوع الطبيعة لا يختلف على فرض تسليمه قال تعالى ان في خلق السموات

ذلك خسر القاتد واستدل بعض المحققين على اثبات الواجب بدليل قليل الكلفة خفيف المنة يبنى على مقدمتين احدهما بديهية وهي ان ترجح الممكن بلا مرجح محال والثانية نظرية وهي ان الممكن لا يصح ان يكون مصدر الاثر من الاثار وذلك ان الممكن بعد تصوره حق التصور ليس له قيام الا قيام موجدته وهولذاته عدم والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته اذ الفاقد للشيء لا يعطي ذلك الشيء ووجود ممكن من الممكنات بديهي وقد علمت انه يجب ان يكون مرجح ولا يصح ان يكون ممكناً فلا بد ان يكون واجباً فتأمل ويمكن ان يستدل عليه بالدليل المشهور عندهم ولكن نقره على غير الوجه الذي قرره ثم ان يقال لو توفقت سلسلة الممكنات الى غير النهاية فاننا لا نسل عن سبب حادث حادث الى غير النهاية حتى يقال انه الذي قبله ولكن نسأل عن متبع هذا الوجود الغير المتناهي فهل هو ذوات الممكنات كيف وليس لها من ذاتها الا العدم فكان وجود ذوات الممكنات من موجود خارج وليس الا الواجب وهو المطلوب فان الممكنات

والارض واختلاف الليل والنهار. لايات لاولي الالباب اولم ينظروا في ملكوت  
السموات والارض وما خلق الله من شيء الى غير ذلك من الايات ( حدوثه  
وجوده بعد العدم ) يعني ان حدوث العالم عبارة عن وجوده بعد عدمه خلافاً  
للفلاسفة فانهم ذهبوا الى قدمه ومع ذلك اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله  
تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ومعتقد ذلك كافر  
باجماع المسلمين ( وضده ) اي ضد الحدوث اي مقابله يعني عدم اولية الوجود  
( هو المسمى بالقدم ) ولا يكون الا الله وحده كما سيأتي ولا واسطة بين الحدوث

على فرض عدم تهاهيا لم تخرج عن حد الامكان الذي هو محيط دائرة العدم ولا  
يعقل لجلتها من ذاتها سوى العدم ولا يعقل لما وجود ما لم تستند لامر خارج  
عنها موجود وذلك هو الواجب الابدی فمالم تستند لواجب لا يدانيه العدم  
لا تكون موجودة فتأمل بذوق سليم ومع ذلك فوجود واجب الوجود في عالم  
الوجود لا يصح لاحد يزعم انه من اهل الاستدلال ان ينكره ولذلك لم يخالف  
فيه الاشرزمة قليلة لا يستد بها تسمى بحسية ولا تنفائية انكروا المقدمة الاولى  
البديهية وهم مكابرون في البديهي فلا نظر اليهم وقبلما يوجد احد من هذه الفرقة  
الان ( قوله حدوثه وجوده بعد العدم ) وذلك بالاجماع فمن مجد حدوث العالم  
بهذا المعنى فهو كافر لا تكاره ما اجمع عليه ( قوله ولا واسطة بين الحدوث الخ )  
اي الحدوث بالمعنى المتقدم والقدم الثاني خلافاً للحكمة حيث اثبتوا الواسطة  
وهو القديم بالزمان وقد اورد المحشي الصاوي اربعة عشر شبهة نسبها اليهم واجاب  
عنها وفي نسبة بعضها لم وتقرر بعضها وتقرر بعض الاجوبة نوع تأمل يظهر للمطلع  
وفي نقل القدم الزماني عنهم نوع اضطراب قال الفارابي في رسالة الجمع بين



والقدم اذا علمت انه يجب على كل مكلف ان يعرف ما يجب وما يستحيل وما يجوز لله تعالى وعلمت الطريق الموصل الى المعرفة « فاعلم بان الوصف » اي اتصافه تعالى (بالصفة) الوجود) ويصح ان يراد ايضاً بالوصف الصفة والباء للتصوير والتفسير اي بان الصفة المفسرة بالوجود (من واجبات الواحد المعبود) اي بعض الصفات الواجبة له تعالى اذ الواجبات له تعالى كثيرة لا تنحصر فيما ذكر هنا لان صفاته تعالى انكالية لا تنهاى الا انه لا يجب علينا تفصيل ملء يمينه عليه الدليل بالخصوص بل الواجب ان نعتقد ان كماله تعالى لا تنهاى على الاجمال واما مقام عليه الدليل بخصوصه فيجب اعتقاده تفصيلاً وهو ثلاثة عشر صفة واضدادها بناء على مذهب الاشعري والمحققين من ان المنفوية ليست

الرأيتين ببارات طويلة ما محصله ان افلاطون وارسط متفقان في حدوث العالم حدوثاً ذاتياً وقدم العالم قدماً زمانياً واثبت الصانع القديم الواجب بالذات تعالى وشنع الفارابي على من نسب القدم الثاني وتكار الواجب الى ارسط وقال في الملل والنحل انه حكى عن افلاطون قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسط وطماوس انه قال ان للعالم محدثاً ازلياً واجباً لذاته علماً لجميع معلوماته كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل وخالفه تلميذه ارسط في حدوث العالم فافلاطون يحيل حوادث لا اول لها فانك اذا قلت ان كلا منها حادث فقد اثبت الاولى لكل واحد وما ثبت لكل واحد وجب ان يثبت لكل ويؤيده ما في ترجمة ابركليس من ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسط لانه خالف القدماء صريحاً وابتدع هذه المقالة بناء على قياسات ظنها حجة وبرهاناً فنسج على منواله من كان من تلامذته

بصفات زائدة على المعاني وان الحق ان لا حال وعليه فالوجود عين ذات الموجود ليس بصفة زائدة عليها وفي عده من الصفات تسامح باعتبار ان الذات توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة فليتأمل . ومعنى كون وجوده واجباً انه لا يقبل الانتفاء ازلاً وابداً اي لا يمكن عده لما مر في تعريف الواجب ثم يبرهن

وصرحوا القول فيه مثل الاسكندر الافردوس وقرقوريوس كذا في القنسات ويخالفه ما في ترجمة ارسط من انه سأل بعض الدهرية ارسط بانه اذا كان الباري في الازل ولم يكن شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال له ارسط لم تف الاحداث عنه انما فعل ما فعل لانه جواد فقال الدهري فيجب ان يكون في الازل لانه جواد في الازل فقال ارسط معنى في الازل لاول له والفعل يقتضي اولاً واجتماع ما لا اول وذوي اول محال فقال الدهري فهل يطل هذا العالم قال نعم فقال الدهري اذا بطله بطل الجود قال ارسط يطله ليصوبغ الصبغة التي لا تحمل الفساد وما في ترجمة قرقوريوس من انه ادعى ان حكاية حدوث العالم عن افلاطون غير صحيحة اذ ليس للعالم عنده بدأ زماني اصلاً بل بدأ ذاتي فقط فانظر الى اختلاف القول ولا يجزم بواحد منها ذور العقول وقد تقدم لك ما به يرتاح فوادك في هذا المبحث فاشكر الله وحده فانه الفتح ( قوله ومعنى كون وجوده الخ ) قال الديواني وجوب الوجود عند المتكلمين ان تكون الذات علّة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده اه اي فيكون الوجود زائداً على ذاته لازماً من لوازمه على الاول لان العلّة تمايز المعلوم دون الثاني قال بعض الافاضل نقل الديواني عن جمهور المتكلمين ان الذات علّة تامة لوجودها صحيح وما زعمه من انه مخالف للمذهب

على وجوده تعالى بوجود صنعته جل وعلا فقال ( اذ ظاهراً بان كل اثر )  
اي لظهور ان العالم اثر اي صنعة لما مر من انه حادث وكل اثر (يهدي) بفتح  
الياء « الى مؤثر » اي يدل على صانعه اذ لا يعقل صنعة بدون صانع والا لزم  
الترجيح بلا مرجح وهو محال لما مر واذا علمت ان كل صنعة تدل على وجود  
صانها « فاعتبر » اي تأمل في مذكوت السموات والارض ودقائق الحكم لتعلم  
بذلك انه الواجب الوجود المالك المسبود القادر الودود العلي العظيم العليم الحكيم  
فنتهدي الى ما خلقت لاجله ثم تترقى الى وفوره به وشكره فيترتب على ذلك  
تغيير ينابيع الحكمة من قلبك وتنعقد في مقعد صدق عند ربك ولتذكر لك  
شيئاً من ذلك لتقيس عليه غيره فتقول قال الله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون  
فانت اذا نظرت الى مبدأ خلقك وجدت ربك سبحانه وتعالى قاد والديك

الحكماء والمحققين باطل فانهم يريدون ان الذات بذاتها بقطع النظر عن جميع  
الملاحظات كافية في انتزاع المفهوم المشترك فتكون علة تامة في وجودها بهذا  
المعنى بخلاف الممكنات فانها لو نظر لذاتها لم تكن كافية في ذلك بل لابد من  
اعتبار الفاعل المؤثر فيها معها حتى تكون ماهية في الخارج حتى ينتزع منها ذلك  
المفهوم المشترك وهذا قول لم يتعرض لكون وجود الواجب في الخارج غيره بل فيه  
تعرض لكونه عينه كما ترى وايضاً فان في الحالات بالبدية ان يؤثر ذات في  
وجود نفسه الزائد عليها او يكون مؤثر فيما اعتبر معه عدم المؤثر ولم يذكر احد  
من المتكلمين ان وجود شيء امر زائد على ذاته موجود قائم بذاته حتى يكون  
موجوداً الا ما اخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم على ان الوجود  
زائد على الماهيات وهي مبنية على اوهام والا فابن الوجود وابن الماهية فليفضل

يزمام الشهوة مقهورين في صورة مختارين مع تمام البسط والانس وفي هذا المقام اسرار عجيبة يدرکها ارباب الكشف من اهل الله تعالى حتى اذا حصل الوقاع صانك الله في قرارمكن يخلق تلك النطفة علقه ثم خلق العلقه مضغة ثم مدها وصورها في احسن صورة فجعل الرأس في احسن خلقه وخلق العين والاذن والانف وصور الوجه في احسن صورة واودعها من الجمال والكمال ما لا يخفى ثم اودع البصري العين والسمع في الاذن والشم في الانف وخلق القم وزينه بالشفتين وخلق اللسان وخلق فيه الذوق وجعله جنداً من جنوده تعالى يترجم عما في القواد من العلوم والمعارف وجعل الرقبة حاملة لعرش الرأس في

كل واحد منها عن صاحبه حتى يتبين الصفة من الموصوف كيف وانه لو كان موجودا وهو ماهية من الماهيات لژاد وجوده عليه والقول بانه يجوز ان يكون وجود الوجود نفس الوجود قول بان الصفة يجوز ان تكون عين الموصوف مع ان الصفة صفة والموصوف موصوف او بالتفصل بين بعض الماهيات وبعض آخر في ان له وجودا زائدا او ليس له وجود وهو ليس بمرهن فليكن في الكل ليس وجود زائد وليس الصادر عن الفاعل الانفس الذات وليس الذات الواجب الا محض ذات فسما ما شئت قال ذلك الفاضل والمذر للدواني انه تابع لصاحب المواقف والمقاصد وغيرها من نجانحوها في التوغل في المقالات اللفظية ولو سمعت من قولم في الحصص لتجرت القصص من اوهام بعضها فوق بعض فلاشفاق بين الفريقين في ان الوجود ليس زائدا على الماهيات غاية الامر انهم لما نظروا الى ظاهر قول الاشعري انه عين الماهيات تازعوه في انه امر يتزع لا تدرج الكل فيه فكيف يكون عيناً فلا بد ان يكون اعتبارا آخر سوى الماهية

حسن بديع وجعل فيها المنفذ الموصل الاكل والشرب الى المعدة واودع البطن من الامعاء والمصارين والقلب والكبد وغيرها مما لا يعلم حقيقته الا هو تعالى وخلق الايدي وخلق فيها الاكف والاصابع وجعلها مفاصل وابدعها والارجل كذلك وخلق العظام وكساها لحاشم ففخ فيك الروح وهي سر عظيم عجب من امراره تعالى فتمركت في بطن امك وما زال بك رؤوفاً رحيماً حافظاً لك في اضيق مكان يوصل لك غذاءك وانت لا تعلم شيئاً حتى اذا تم خلقك انزلت من الرحم من اضيق محل فلفظ بك وبامك حتى اذا برزت الممك بمجرد النزول الى ثدي امك واجرى فيه اللبن وانزل في قلبها الرأفة والرحمة حتى انها ترى بولك وغائطك من احسن ما يكون والمنة له تعالى في ذلك ولما آن اوان

يحكم عليها به لما ذكرنا سابقاً على الي اقول ان اسم الموجود الذي يجعل على الباري تعالى وعلى الممكنات انما يصح ان يكون ماخوذاً من وجدته بمعنى عثرت عليه وحصلته الذي كان يستعمل في المحسوسات ثم نقل حتى صار حقيقة في الاعم من المعثور عليه بالبرهان فاذن انما يحتاج الى ثبوت مبدأ الاشتقاق هو الكون مشورا عليه والكون محصلاً وليس هذا بوصف حقيقي كما لا يخفى على محصل ولا يصح ان يكون ماخوذاً مما يدل على الوجود الذي هو بمعنى التحقق في الخارج حتى يحتاج الاتصاف به الى ثبوت مثل هذا الوصف وكونه حقيقياً او غير حقيقي اذ ليس لنا وجدته بمعنى اوجدته كما نص عليه علماء اللغة ثم قد جاء من هذا الوصف اوجدته والاسم موجد ولا يصح حمله على الواجب ووجد بمعنى خرج من العدم فهو موجود وليس له مبني للفاعل وذلك ايضاً لا يصح حمله على الواجب لاخذ العدم في مفهومه وليس معنى الاسم من هذين الوصفين الا ما

الاكل خلق لك الاسنان والاضراس ورتبها ترتيباً عجيباً مع ما فيها من كمال الزينة والجمال والكمال ثم لما قرب بلوغك وكانت هذه الاسنان ضعيفة اسقطها وابدلها باقوى منها ثم اذا اكلت فخر الله في فك عيناً جارية وهي الريق لا ينقطع جرايتها مادمت تأكل لتبتل القمة بها ويسهل بلعها لا تملأ النفس ولا تهجري على الدوام ولا تنقطع فانظر الى هذه الحكمة العجيبة التي انت في غاية الافتقار اليها وليس في قدرتك اجراؤها ولا منعها بالضرورة فاذا نزل الطعام والشراب في المعدة صرفه الى ما يشاء فبعضه يتربى به اللحم وبعضه يتربى به العظم وبعضه يتربى به الشحم وبعضه يتربى به الدم مع كمال اللذة حال الاكل وبعده ثم ما فضل عن ذلك وكان فيه الايذاء للبدن على تقدير ابقائه في البطن اخرجه من مخرجك وانظر لهذين المخرجين وبدع حكمتها والى

هو اعتبار بين الفاعل والمفعول في الاول واعتبار نسبة الشيء الى سلبه في الثاني فليس في محل الوجود على شيء من الاشياء دلالة على ثبوت وصف حقيقي زائد على الماهية يقابل العدم تقابل التضاد حتى يتصور نزاعهم للاشعري في قوله ان الوجود المقابل للعدم ليس الا نفس الماهية مستدلين بالحلل المذكور اي محل الموجود على الماهية فانك قد علمت ان الموجود ليس مشتقاً من الوجود الذي اراده الشيخ بل هذا الوجود الذي يقال انه عين الماهية او غيرها ليس الا اسماً جامعاً بمعنى الذات لا بمعنى الحدوث حتى يشتق منه وصف واما ما ذكره اي الدواني عن الفلاسفة والمحققين في معنى وجوب الوجود فلم يبين له محصل ينتفع به في هذا المعنى فان الامر المنتزع ليس هو الذي بسلبه يسلب الذات اذ هو سلب في ذاته لا تحقق له فلو كان سلبه في الخارج سلباً للذوات المحمول عليها

اقدارك على مسكها عند تهيؤ الفضلة للفروج وبالجملة قلم يزل سبحانه بك رؤفاً  
رحيماً ودوداً كريماً في كل لحظة وانت غافل عن نفسك وانظر الى خروج  
النفس ودخوله الذي به قوام الروح حالة اليقظة والنوم والصحة والمرض ومن  
اكبر عبدة العقل الذي به التمييز والتدبير وادراك العلوم والمعارف وما يضر وما  
ينفع وان تمدوا نعمة الله لا تحصورها فتبارك الله احسن الخالقين فيا ليت شعري  
اهذا يتبني ان يعصى فيما امر ونهى ثم لذا نظرت الى السماء وكواكبها والنسحاب  
وتسخيرها والرياح وقصر بها والى الارض وانهارها والى الاشجار وانماها لافضى  
بك الى العجب العجيب وعلمت انه المحسن الوهاب اللهم وفقنا لما فيه رضاك

لم يكن ذات اصلا فانه لم يتحقق في الخارج اصلا ولا يتحقق والباري جل شأنه  
والممكنات في ذلك سواء والذوات سواء كانت ممكنات او واجبات لا يتصور  
سلبها عن نفسها لعموم الحكم وكما يصح توجه السلب الى ذات الممكن من حيث  
هي ذات يصح توجهه الى ذات الواجب من حيث هي كذلك بدون فوق ولا  
اثر لتسميتها بالوجود دون غيرها وذلك في الكل حكم واحد فكون ذاته عين  
وجوده بالمعنى الذي حققوه لم يفد وجوبه بل يعود ونجوب الوجود الى ما ذكره  
اصحابنا من انه كون الذات بحيث لا يحتاج الى شيء يؤثر فيها بل تكون بذاتها  
مع ذاتها وكونها عين الوجود او غيره مسألة اخرى لا تنحصر اللهم الا ان يقال  
ان الدواني لم يفهم كلام الحكماء والمحققين وارضاء على غير بصيرة وقرره على غير  
وجهه والتقرير الحق لكلامهم ان يقال ليس الوجود ما القوه من اقتراعات او  
ما ظنوه من وصف قائم بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج المعبر عنه  
في الفارسية بهشت ثم اذا اعتبر مفهوم من المفاهيم مضافا الى هذا الوجود كان

واقطعنا عن كل شيء سواك واملأ قلوبنا من حبك وحب رسلك واذقنا لذة  
الوصل من فيض فضلك وخذ بأيدينا ان زلنا وسامحتنا ان اخطأنا انك انت  
الجواد الكريم الرؤف الرحيم «وذى» اي وهذه الصفة اسيه صفة الوجود  
(تسمى صفة نفسية) نسبة الى النفس اسيه الذات والصفة النفسية هي التي  
لا تعقل الذات بدونها وهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات  
دون معنى زائد عليها ويقال ايضا في الحال الواجبة للذات ما دامت الذات  
غير معطلة بعله وذلك كالوجود والتعيز للجرم وكيفية الجوهر جوهرها والشيء  
شيئا فهذا تعريف للنفسية مطلقا قديمة كانت او حديثة وقوله في التعريف

موجودا متحققا واذا اعتبر غير مضاف اليه فهو المعلوم وهو الممكن والوجود بهذا  
المعنى لا يصح سلبه عن ذاته فان من المحال ان يسلب الشيء عن نفسه وان  
يؤول الوجود الى العدم بالبداهة بل ينتهي اليه كل سلب فهو ذات الذات  
وحقيقة الحقائق فليس الوجود امرا آخر زائدا على الذات من الواجب بل  
الزائد عدم والواجب وجوده والكل ظله والحق نوره فافهم لكن قد يقال جاء في  
اللغة كان التامة وفسروها بمعنى وجد وثبت ومصدرها الكون بمعنى الثبوت واسم  
الفاعل كائن بمعنى ثابت وفسروا المصدر بالوجود وفسروا الثابت بالموجود وهذا  
يقضي ان يكون الوجود بمعنى الثبوت والتحقق في الخارج الذي هو الكون في  
الاعيان فلا يلزم ان يكون الوجود وصفا مشتقا من الوجود بمعنى الكون معثورا  
عليه ولا ان يكون بمعنى المخرج من العدم بل يجوز ان يكون وجد الذي منه  
موجود وان كان جله على صورة المبني للمفعول لكنه بمعنى المبني للفاعل ومثله  
الموجود فانه وان كان صيغة اسم المفعول لكنه بمعنى اسم الفاعل ومثل هذا



الثاني غير معطلة بالنصب على انه حال من الحال او من الضمير في واجبة واحترز به من الحال للمعنوية ككون الذات عالة او قادرة او مريدة فانها معطلة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات فليتام وجل الوجود صفة نفسية

كثير في اللغة وعلى هذا يكون معنى وجد ثبت وموجود ثابت ولا شك في انه بهذا المعنى يصح حمله على الباري جل شأنه وعلى الممكنات ايضاً وقد ورد كان الله ولا شيء معه وهو من كان التامة كما انه لا شك في ان الوجود ليس امراً زائداً في الخارج عن الموجود في الكل بلا شقاق على ما مر فتدبر ولا تغفل (قوله وجل الوجود صفة الخ) اعلم انهم اختلفوا في ان الوجود عين الذات او ليس بعين بل هو وصف زائد فذهب الاشعري الى الاول في الواجب والممكن وجمهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكماء الى انه عين الذات في الواجب وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن ولا يلزم من قطع النظر عنها خلوها عنها في الواقع حتى يلزم ارتفاع التقيضين فيتجه على الاشعري ان الممكن ما يتساوي له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هي ولا يمكن ذلك التساوي مع العينية بل لا بد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجاً عن ماهيته مستفاداً من العلة الخارجية وهذا قطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد الاشعري من الذات الهوية الخارجية بمعنى انه ليس في الخارج هو يتان متمايزتان تقوم احدهما بالآخرى على هوية واحدة هي هوية الوجود لا الماهية من حيث هي كما هو مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة ان

انما يصح عند من يثبت الاحوال فيكون صفة زائدة على الذات غير موجودة في نفسها ولا معدومة واما عند من لم يثبت الاحوال فليس بصفة اصلا ولنا هو عين

ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع وجود المثبت له فيه فيلزم ان تكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لما تقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه في الذهن وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضا لما في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفا زائدا في نفس الامر فيكون عين الماهية الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود فما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود الذهني ليس على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنيا على انكار الوجود الذهني لان المنكرين له لا ينكرون وجود الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود العقلي فحل نظر ظاهر لان الوجود في نفس الامر منحصر في الخارجي والذهني وليس هناك قسم آخر يسمى بالعقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج حيث قالوا بالزيادة كما لا يخفى ثم القائلون بالزيادة في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يجه عليهم ان يقال اذا كان موجودا بوجود هو عينه فيكون واجبا بالذات او بوجود آخر زائد فتقل الكلام اليه ويتسلسل لان لم ان يختاروا الاول ويقول وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم محذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى الذات من غير احتياج الى فاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه

ذات الموجود كما مر «فان قلت» اذا كنت قد بنيت هذه العقيدة على مذهب الاشعري القائل بنفي الاحوال فالوجه حذف الوجود ولا حاجة الى ارتكاب التسامح «قلت» لما كان معرفة الوجود يحتاج لما لينبني عليها غيرها من الصفات اعتبرت الوصف الظاهري في قولنا ذات الله موجودة وارتكبت التسامح على

لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يقتصر الى وجود آخر يقوم به فيكون للمعمول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به لكن يتجه عليه ان الموجود الخارجي لا يعرض للمعوم في الخارج بداهة فكيف عرض الوجود الموجود في الخارج للماهية المدونة في الخارج ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من المتكلمين القائلين بالوجود الذهني والحكمة الى الثاني ولا يعرض الماهية الا في الذهن فيكون مقبولا ثانياً وهو التحقيق كالوجود الذهني وعلى هذا يتجه على الاشعري ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود في الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ما صدق عليه اخدها عين ما صدق عليه الآخر لجواز صدق عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد مثلاً ذاتاً بحسب الخارج فكان محمولاً عليه مواطاة وايضاً لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن وان كان الصادر عن القائل ذات الممكن لا اتصاف الممكن بالوجود كما لا يخفى الا انك اذا قمت ذات الممكن وظهرت لها بدون القائل لم تكن كافية في انتزاع مفهوم الوجود المشترك منها بل لا يخفى

ان التحقيق ان الشئ ولونق الاحوال لا يني الاعتبار لظهور زيادتها ذهناً  
وان لم يكن لما ثبت خارجاً بل قال العلامة التفتازاني لاختلاف ان الوجود  
زائد ذهناً بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية بدون الوجود وبالعكس وتعتل  
الماهية ونشك في وجودها اه (ثم تليها) في الذكر خمسة سلبية نسبة للسلب  
اي النبي اذ مدلول كل واحد منها سلب امر لا يليق به سبحانه (وهي) اي  
الصفات السلبية (القدم بالذات فاعلم) اي القدم الذاتي بمعنى انه تعالى قديم  
لذاته لا لملة قديمة اقتضت وجوده تعالى عن ذلك وليس المراد بالقدم الثاني ما  
قابل القدم بالغير كما يقول الفيلسفي لقيام البرهان القاطع على انه لا شيء قديم  
بالغير وان كل ما سوى الله وصفاته حادث كما تقدم ومعنى القدم سلب الاولية  
اي انه تعالى لا اول لوجوده اذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً تعالى عن ذلك فيلزم  
افتقاره الى محدث لما مر ثم محدثه كذلك لانعدام انتماثل بينهما وذلك مفض الى

اعتبار الفاعل لما معنا حتى تكون ماهية حتى ينتزع منها ذلك المفهوم كما سبق  
ايضاحه وهذا معنى الزيادة في الذهن في الممكن وعين في الواجب اذ لا عروض  
في وجود الواجب اي ان ذات الواجب هي محض ذات وماهية بنفسها بمعنى انها  
بذاتها بقطع النظر من جميع الملاحظات كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك  
منها كما سبق ايضاً وهذا معنى العينية المذكورة وبالجملة ان الممكن يمكن ان يمتثل  
في وجوده عروض وان لم يكن الصادر من الفاعل الا نفس ذات الممكن وماهيته  
ولا يعقل المروض في وجود الواجب فتأمل وفرق ولا تقلد ولا تنس ما قدمناه  
لك قبل هذا (قوله لا خلاف ان الوجود زائد ذهناً الخ) قد علمت مما تقدم حقيقة  
الحال فلا اعادة (قوله في الذكر) اي وفي الاثبات ايضاً كما هو ظاهر

الدور او التسلسل لان المائل الثاني مثلاً ان كان الحدث له هو الاول فالدور وان استمر العدد الى غير نهاية فالتسلسل وكلاهما محال اما استحالة الدور فظاهرة لانه يلزم عليه تقدم كل منها على صاحبه وتاخره عنه وهو جمع بين متنافيين بل ويلزم عليه ايضاً تقدم كل واحد منهما على نفسه وتاخره عنها وهو جلي البطلان واما التسلسل فلانه يؤدي الى وجود آله لا نهاية لما كل منها متصف بالحدوث والحيز والافتقار وهو باطل قطعاً لانه مناف لمقام الالهية من القدرة والغنى المطلق اذ العاجز الفقير لا يصح ان يكون خالقاً للعالم البديع الاتقان وما افضى الى المحال وهو عدم التقدم محال اذ استحالة اللوازم تقتضي استحالة الملزومات ثبتت التقدم وهو المطلوب (و) ثاني الصفات السلبية «البقا» بالقصر للضرورة وهو سلب الآخرية اي نفيها اي انه تعالى لا آخر لوجوده تعالى لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه والا لجاز عليه عدمه فيحتاج الى مرجع فيكون حادثاً لا

(قوله لانه مناف لمقام الخ) هذا يتجه على من اثبت آله بوصف الالهية لا على من جعلها عللاً لانهاية لها والمبطل للتسلسل فيما زعمه القوم على كلا الوجهين برهان التطبيق وغيره مما هو مبين في محله ولولا خوف الاطالة لينا ذلك وقد قدمنا لك ما فيه الكفاية والايضاح الشافي فلا تغفل (قوله لان ما ثبت قدمه الخ) استدلو عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطاً بوجود حادث والالم يكن قديماً بل كان حادثاً فاورد عليه انه يجوز ان يكون مشروطاً بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث ازالة صالحة لان تكون شرطاً للتقدم لا يقال على هذا لا يحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول بجواز ذلك فيما لا دليل قطعي على خلافه وفي الصفات دليل قطعي على انه ليس شي

قديمًا كيف وقد ثبت قدمه « و » ثالث الصفات السلبية « قيامه » تعالى « بنفسه »  
 بمعنى سلب الافتقار الى الحل او المخصص اي الفاعل اما انه تعالى لا يفتر الى  
 محل يقوم به قيام الصفة بوصفها فلا نه لو افتقر الى ذلك لكان صفة لا ذاتًا  
 اذ الذات لا تقوم بالذات لكن كونه تعالى صفة محال اذ لو كان صفة لاستحال  
 قيام الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والارادة به تعالى اذ الصفة لا تقبل صفة  
 اخرى تقوم بها والا لزم ان لا تخلو عنها او عن مثلها او عن ضدها ويلزم مثل  
 ذلك في الاخرى التي قامت بها وهكذا اذ القول امر نفسي لا بد ان يتحد بين  
 المتماثلين او المتماثلات وهو محال لما يلزم عليه من اقصاف الصفة بمثلها او بضدها

منها مشروطًا بعدم حادث والا لزم إمكان ثبوت نقائضها وهو باطل عند جميع  
 العقلاء فافهم ( قوله بمعنى سلب الافتقار الى الحل الخ ) قال في شرح المقاصد ان  
 المحال في الشيء يفتر اليه في الجملة سواء كان حلول الجسم في المكان او عرض  
 في جوهر او صورة في مادة كما هو زاي الحكماء اوصفه في موصوف كصفات  
 المجرديات اهـ والافتقار ينافي الوجوب لان الوجوب يقتضي الاستغناء عن كل  
 ما سواه لانه معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان فيطل جميع الاحتمالات التي  
 يذهب اليها اوهام الخالفين في هذا الاصل وهي ثمانية على ما في شرح المقاصد  
 حلول ذات الواجب او صفة في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفة  
 منهم نصارى ومنهم متممون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى انه تعالى  
 جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب  
 والابن وروح القدس وينون بالجوهر القائم بنفسه وبالاتوم الصفة وجعل  
 الواحد ثلاثة جهالة او مبال الى ان الصفات عين الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي

او بخلافها فيكون العلم علماً وجاهلاً وقادراً وكذا العكس وهو باطل ومن دخول ما لانهاية له من الصفات الوجودية على ان الصفة لو انصفت باخرى للزم الترجيع بلا مرجع اذ جعل احدها موصوفة والاخرى صفة لما دون ان تكون صفة للذات التي قامت بها الموصوفة ودون ان تكون الموصوفة هي الصفة للآخرى تحكم فليتامل وهو تعالى قد ثبت انه قامت به الصفات الثبوتية فلا يكون صفة لغيره فوجب ان يكون ذاتاً فلا يفتر الى محل وهو المطلوب واما انه لا يفتر الى مخصص اي موجد ومؤثر فلما يلزم من الحدوث كما مر في القدم «نلت» اي ادركت «التقا» اسية التقوى وهي امثال المأمورات فعلاً والمنهيات تركاً قال الامام الرازي النبي والتقوى واحد وهما لغة بمعنى الاتقاء وهو اتخاذ الوقاية اي ما بقى الشخص يعني يحفظه ويحول بينه وبين ما يخافه

اقنوم العلم اتحدت بجسد عيسى وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب دماً ولحماً بحيث صار الاله هو المسح عند العقوبة ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد بداخل الجسد فيضد عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيعلمه الآلام والآفات الى غير ذلك من المذياناقت واما المنتهي الى الاسلام فهم النصرية والاشعافية من غلاة الشيعة الذين لم يتحاشوا من اطلاق الالهة على انتمهم وبعض للتصوفة كلقائلين بان السالك اذا امن في السلوك وخاض لجة الوصول قربا يحل الله فيه كالنار في الجمر بحيث لا يتمايزان او يتحد به بحيث لا اثنية ولا تايير ويصح ان يقول

مثل الترس ونحوه في الاجسام فكان المعنى جعل بينه وبين الماضي وقاية تحول بينه وبينها من قوة عزمه على تركها واستحضار علمه بقبحها نقله الشيخ عبد السلام اللقاني في شرح الجزائرية وهذه الجملة انشائية في المعنى قصد بها الدعاء لمن حاول معرفة صفات الله تعالى وتكلمة اليت كانه قال اللهم اجعله محصلاً للتقوى ورايع الصفات السلية (تخالف للغير) اسبى مخالفته تعالى لغيره من الحوادث ومعناها عدم الموافقة لشيء من الحوادث فليس تعالى بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا متحرك ولا ساكن ولا يوصف تعالى بالكبر ولا بالصغر ولا بالفوقية ولا بالتحتية ولا بالحلول في الامكنة ولا بالاتحاد ولا بالاتصال ولا بالانفصال ولا بالبين ولا بالشمال ولا بالخلف ولا بالامام ولا بغير ذلك من صفات الحوادث اذ لو كان مماثلاً لها لوجب له تعالى ما وجب لها من الحوادث والافتقار وذلك محال لما مر واعلم ان العالم وان عظم في نفسه فهو بالنسبة لعظم قدرته تعالى ليس بشيء فكيف يكون المولى الكبير القديم القدير حالاً او متصلاً او منفصلاً او مستقراً او على جهة لهذا الشيء الحقير الحادث الفقير وخامس

هو انا وانا هو وجبئذ يرشع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والبهائم مالا يتصور من البشر وكلامهم دائريين الحلول والاتحاد والاضبط ما ذكرنا في قول النصارى وقال صاحب المواقف رايت من ينكر الحلول والاتحاد لان ذلك يشتر بالغايرة ونحن لا نقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحاً من ذلك اه ( قوله فليس تعالى بجوهر ) اذ الجوهر الممكن المستغني عن الحل او التميز بالذات وهو تعالى منزوع عن الامكان والتمييز واما الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه عليه تعالى ليس بممتنع عقلاً بل شرعاً لايهام النقص وعدم الاذن



الصفات السلبية (وحدانية) وهي عبارة عن سلب الكثرة في الذات والصفات والافعال اي عدم الاثنية (في الذات) اي في ذاته تعالى اتصالاً وانفصالاً فوحدانية الذات تنفي عنه تعالى الكم المتصل والمتفصل اي تنفي العدد في الذات متصلاً كان او منفصلاً فتنتفي التركيب في ذاته تعالى ووجود ذات اخرى تماثل الذات العلية اي انه تعالى ليست ذاته مركبة من اجزاء متصل بعضها ببعض والا لكان مائلاً للحوادث من حيث التركيب فيحتاج الى من يركبه وهو محال وليس له نظير في ذاته (او) اي وعدم الاثنية في (صفاته العلية) اتصالاً او انفصالاً ايضاً فوحدانية الصفات تنفي عنه تعالى الكم المتصل والمتفصل فيها اي تنفي العدد في حقيقة كل واحدة منها متصلاً كان او منفصلاً اي انه تعالى له حياة واحدة وعلم واحد وهكذا لا اكثر وليس ثم من يتصف بصفات الالهية سواء تعالى (و) وحدانية اي عدم الاثنية في (القول) يعني انه تعالى متصف بواحدانية الافعال فليس ثم من له قول من الافعال سواء تعالى اذ كل ماسواه عاجز لا تأثير له في شيء من الاشياء والمشهور في اثبات الوحدانية برهان التامع

(قوله وحدانية) اعلم ان التوحيد اما بمحصر وجوب الوجود او بمحصر الخالقية او المعبودية ويستدل على الاول بانه لو وجد واجبان فاما ان يكون مجموعهما الوجود واجباً فيلزم ان يكون الواجب ممكناً ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكناً فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه والثاني اشير الى دليله بالآية الآتية في كلام الشرح والثالث ثبت بالادلة السمعية والنقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام اذ كلهم دعوا المكلفين الى هذا التوحيد ونهوا عن الاشرار في العبادة (قوله والمشهور الخ) يحتمل انه اشارة الى دليل التوحيد بمحصر الخالقية

المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيها الهة الا الله لتفسدتا وحاصله انه لو امكن التعدد  
لامكن التامع بينهما بان يريد احدهما حركة زيد مثلاً وبالاخر سكونه اذ كل  
منهما امر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما وحيث ان يحصل  
الامر ان غلزم اجتماع الضدين اولاً فيلزم عجزهما او عجز احدهما وهو اماراة  
الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التامع  
المستلزم للحال فيكون التعدد محالاً وبما ذكر اندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا  
من غير تمنع وحاصل الدفع ان الامكان محال وان لم يقع تمنع بالفعل واذا علمت انه  
تعالى يجب له الوحدة ( فالتأثير ) اي الاختراع والايجاد للاشياء من العدم  
( ليس ) اي لا يصح لاحد ( الا للواحد القهار ) وحده ( جلا وعلا ) فلا تأثير  
بقدرتنا في شيء من افعالنا الاختيارية كالحركات والسكنات والقيام والعود

كما تقدم فيكون حاصل الاستدلال ان التعدد يستلزم امكان التخالف المستلزم  
على تقدير وقوعه المحال اعني عجز احدهما او اجتماع النقيضين او ارتفاعهما  
والمستلزم للحال محال فيكون التخالف محالاً فيكون التعدد محالاً وهذا التقرير  
موقوف على ان يكون المراد من قوله تعالى لتفسدتا لم تكونا لا الخروج عن النظام  
المشاهد وحيث تكون الآية دليلاً عقلياً قطعياً لا اقناعياً كما قيل لكن يقال ان  
تعدد الخالق انما يستلزم امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تام القدرة وكونه  
خالقاً لا يستلزم ذلك فالصواب ان يحمل على ان يرهان التامع المشار اليه في  
الاية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجد واجبان لكان كل منهما  
تام القدرة والارادة لان الواجب معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان ولو  
كان كذلك لامكن التامع بينهما المستلزم للعجز او اجتماع النقيضين او ارتفاعهما

ونحو ذلك بل جميع ذلك مخلوق له سبحانه وتعالى بلا واسطة كما ان قدرتنا مخلوقة له تعالى والله خالقكم وما تعملون اي وخلق عملكم (فان قلت) اذا لم يكن لنا قدرة على ايجاد شيء فكيف ينسب لنا العمل وكيف يصح تكليفنا به ومخاطب به قال تعالى وقل اعملوا فسيري الله عملكم ورسوله وذلك كثير في الكتاب والسنة قلنا النسبة الينا ومخاطبتنا بتحصيله من حيث انه كسب او اكتساب لا من حيث انه ايجاد واختراع وتوضيح ذلك ان قدرته تعالى ابرزت الاشياء على طبق ارادته من العلم الى الوجود وهذا الابرار هو المسمى بالايحاء والاختراع وهو المراد بتعلق القدرة القديمة واما قدرتنا فقد تعلق ببعض الافعال وهي الافعال الاختيارية اي التي لنا فيها الاختيار والميل والقصد من غير ايجاد واختراع وهذا التعلق على طبق ارادتنا هو المسمى بالكسب والاكتساب فتعلق قدرة الله تعالى على وفق ارادته بتعلق ايجاد وتعلق قدرتنا على طبق ارادتنا بتعلق كسب اي تعلق هو كسب لا ايجاد فافاننا الاختيارية قد تعلق بها القدرتان القدرة القديمة والقدرة الحادثة وليس للقدرة الحادثة تأثير وانما لها مجرد مقارنة فانه تعالى يخلق الفعل عندها لا بها كالا حراق عند مماسة النار للفطب فمن حيث انه خلق لنا ميلا الى الشيء وقصدا اليه وخلق لنا قدرة مصاحبة لخلقنا تعالى ذلك الذي قصدناه نسب الينا ذلك الفعل وطلبنا به اذ هو في ظاهر الحال يتراعى انه فعل للعبد واذا نظر الى دليل التوحيد قطع الناظر بان الفعل ليس مخلوقا الا الله تعالى والا لزم الشريك له تعالى عن ذلك فلم ان هذا التعلق عبارة عن مقارنة القدرة (قوله فلم ان هذا التعلق الخ) وهذه المقارنة سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل في العبد يعني ان عادة الله جرت انه اذا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل تعلق قدرة الله وارادته بذلك الفعل في العبد فالكسب فعل وقع في محل قدرته

الحادثة من غير تأثير وبمحبته تضاف الافعال للعبد كقوله تعالى لما ما كسبت وعليها ما اكتسبت ويترتب الثواب والعقاب بمحض الفضل او العدل ويسمى العبد حينئذ مختاراً وعند خلق الله تعالى الفعل في العبد بلا قدرة له مقارنة

فالكسب هو تلك المقارنة كذا يؤخذ من المواقف وهو المشهور عند مذهب الاشعري لكن قد خرج الاشعري في الابانة التي هي آخر مصنفاته والمعتقد من كتبه بتأثير قدرة العبد المستجبة للشروط في فعله الاختياري باذنه تعالى وصرح بذلك ابن عساكر وغيره فمكسوب العبد نفس فعله الاختياري وكسبه فعله اياه بتأثير قدرته باذنه تعالى لا مستقلاً كما يقول المعتزلي وهذا هو الذي صرح به الاشعري في الابانة التي هي آخر تصانيفه التي استقر عليها الاعتماد وغيره لا يقول عليه لكونه مرجوحاً ومرجوحاً عنه وقد رايت الاوسمي اطال في هذا في تفسيره روح البیان عند قوله تعالى والله على الناس حج البيت ارفج اليه ان شئت وقال الماتريدي والقاضي للعبد ارادة جزئية هي عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختياراً وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتيادية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهب اليه صدر الشريعة فلا يلزم ان يكون العبد موجداً وخالقاً لبعض الموجودات وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادي لتأثير قدرة الله تعالى بخلاف ذلك عند الاشعري فان الارادة الجزئية وان كانت سبباً عادياً للتأثير الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة لله تعالى عنده فليس لقدرة العبد تأثيراً في شيء وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية ولذا سمي مذهبه بالجبر

يسمى مجبوراً ومضطراً وقد تفضل الله سبحانه علينا في هذه الحالة باسقاط التكليف ولو شاء لكفنا عندها ايضاً والفرق بين الحركة الاختيارية

المتوسط لكن يلزم على ما قاله الماتريدي والقاضي ان يكون العبد مؤثراً في ذلك الامر الاعتباري الذي سموه ارادة جزئية ولا معنى للتأثير في الاعتباري الا التأثير في منشأته الموجود في الخارج فيكون العبد مؤثراً في شيء موجود في الخارج وهو باطل على انه لا مؤثر في شيء من اتحاد الوجود الا الله وحده وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة قسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هوام منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم ان القدرة تستلزم هذا الامر ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح لان ترتبها على الفعل بطريق جري العادة والله تعالى مالك الملك يتصرف كيف شاء وايضاً للفعل الاختياري عندهم مباد اربعة مرتبة اولها تصور الملائم والثاني الشوق الناشئ منه والثالث الارادة وهو ميل يقبه اعتقاد النفع او هي تأكد الشوق الرابع صرف القوة المنبثة في الاعضاء ولا شك ان صرف القدرة مرتب على المبادي الثلاثة التي ليست باختيار العبد فلا فرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة الا باعتبار ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة دون الاشاعرة وهذا الفرق لا يؤثر في استحقاق الثواب والعقاب فان العبد مكروه عندهم في افعاله والمكروه لا يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم فهو جوابنا فتدبر (قوله والفرق بين الحركة الخ) قال حجة الاسلام

والاضطرارية مما هو يديهي عند كل عاقل فبطل قول الجبرية بانه لا قدرة للعبد تقارن فعلا له اصلا بل هو مجبور ظاهراً وباطناً كالحيط الملقى في الهواء تميله الرياح بلا اختيار له في شيء اصلاً وقول القدرية بتأثير القدرة الحادثة في الافعال علي طبق ارادة العبد والجبرية كفار قطعاً لان مذهبهم بنفي التكليف الذي جاء به الرسل عليهم السلام وفي كفر القدرية خلاف الاصح عدم كفرهم لانهم وان لزمهم اثبات الشريك لله تعالى الا انهم لما اثبتوا لله تعالى خلق العبد وقدرته وارادته صار فضل العبد في الحقيقة مخلوقاً له تعالى وعلم ايضاً انه لا تأثير للامور العادية في الامور التي اقترنت بها فلا تأثير للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات الزرع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ولا للافلاك في شيء من الاشياء ولا للسكين في القطع ولا لشيء في دفع حر او برد او جلبها وغير ذلك لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة او دعاء الله فيها بل التأثير في ذلك كله لله تعالى وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الاشياء «ومن» يقل من اهل الضلال كالفلاسفة

فان بداهة العقل حادثة بالفرق بين حركة المرتش وحركة المختار اه (قوله والجبرية كفار قطعاً الخ) هو كذلك ان صرحوا بنفي التكليف واما ان كان بطريق اللزوم فلا يجوز ان يقولوا بالجبر والتكليف معاً لان كون العبد مجبوراً لا يمنع من تكليفه كما يؤخذ مما سبق في كلامه ويكون تكليفنا بالبعض دون البعض لانه لا يسئل عما يفعل (قوله كالفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء وتحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها ولا مؤثر سواء كما صرح به ابن سينا في الشفاء وصرح به الطوسي في شرح الاشارات ايضاً حيث قال شنع

« بالطبع » اي بتأثير الطبع اي الطبيعية والحقيقة بأن يقول ان الاشياء المذكورة تؤثر بطبعها « او » يقل « بالعلة » اي بتأثيرها بان يقول ان بعض الاشياء علة اي سبب في وجود شيء من غير ان يكون لله تعالى فيه اختيار والفرق بين تأثير الطبع وتأثير العلة وان اشتركا في عدم الاختيار ان التأثير بالطبع يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع كالا حراق بالنسبة للنار فانه يتوقف على شرط مماس النار للشيء المحرق وانتفاء مانع البلل فيه مثلاً واما التأثير بالعلة فلا يتوقف على ذلك بل كلما وجدت العلة وجد المعلول كحركة الخاتم

عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته وهذه مواخذة تشبه المواخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيّاً لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التخصيل وان سالت الحق فلا يضح ان يكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير لكن قد يقال ما مر نقله عن بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من ان المختار استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية الخ يتدل على كون الوسائط فاعلة على ما يختاره لا شروطاً والالت اذ لا استعمال في كون الشروط امورا اعتبارية عقلية قلت قد علمت هناك ان ظاهر ما اختاره غير مراد وقد سبق بيانه فتدبر ولا تجعل « قوله واما التأثير بالعلة الخ » فان قلت كيف هذا مع القول بالمعدات والوسائط على راي الحكمة قلت هم يحصلون ذلك من تمام العلة

بالنسبة لحركة الاصبع ولما كان يلزم اقتران العلة بعملها ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعتها اي تخلف الشرط او انتفاء المانع « فذاك » القائل « كافر » اي كافر او ذو كفر ويصح رجوع اسم الاشارة للقول المفهوم من يقل فالحمل ظاهر على معنى قوله كافر فيكون القائل به كافرا لانه اثبت الشريك والعجز لله تعالى عن ذلك « عند » جميع « اهل الملة » اي ملة الاسلام والملة والدين والشرعية عبارة عن الاحكام الشرعية فهي متحدة بالذات لكنها مختلفة بالاعتبار لان الاحكام الشرعية من حيث انها على لتنتقل ملة ومن حيث انها يتدين بها اي يعبد بها دين ومن حيث انها شرعت اي ينها الشارع شرعية اي مشروعة « واعلم » ان الفلاسفة كما قالوا بتأثير الطبائع والعلل قالوا ان الواجب الوجود اثر في العالم بالعلة فهو تعالى علة فيه فلذا قالوا ان العالم قديم لانه يلزم من قدم العلة قدم المعلول فقد اثبتوا له تعالى عدم الاختيار وعدم القدرة ولا شك في كفرهم عند المسلمين والحاصل ان الفاعل بحسب القرض والتقدير ثلاثة فاعل بالطبع وفاعل بالعلة وفاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وكلها قال بها الفلاسفة والثالث كالانسان عندهم واما المسلمون فلم يقولوا الا بالاخير ثم هو مخصوص بالواحد القهار سبحانه وتعالى « ومن يقل » من اهل الزيغ ان هذه الامور انعادية تؤثر « بالقوة المودعة » اي بواسطة قوة اودعها الله تعالى فيها كما ان العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خلقها الله تعالى فيه فانار تؤثر بقوة خلقها الله تعالى فيها وكذا الباقي « فذاك » انقائل « بدعي » نسبة للبدعة خلاف السنة لانه لم تنسك بسنة السلف الصالح التي اخذوها عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس بكافر على الصحيح لما تقدم واذا كان بدعياً



( فلا تلتفت ) اي لقوله بل يجب الاعراض عنه والتمسك بقول اهل السنة من انه لا تأثير لما سوى الله تعالى اصلا لا بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة اودعت فيها وانما التأثير لله وحده بمحض اختياره ( فان قلت ) ان بعض اهل السنة قال بالتأثير بواسطة القوة ورجحه الامام الغزالي والامام السبكي كما قلته السيوطي فكيف يكون القائل به بدعياً وفي كفره قولان ( قلت ) معنى القول بالتأثير بالقوة عند بعض ائمتنا ان الله تعالى هو المؤثر والفاعل بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في تلك الاشياء فالتأثير عنده الله وحده وان كان بواسطة تلك القوة واما القدريه فينسبون التأثير لتلك الاشياء بواسطة القوة ففرق بين الاعتقادين ومع ذلك فالراجع الاول وهو ان التأثير له وحده عندها لا بها وان جرت العادة بانه انما يحصل التأثير عندها ثم اشار غفر الله له الى برهان الصفات السلبية اجمالا بقوله لو لم يكن اي انما وجب تصافه بالصفات السلبية لانه لو لم يكن « متصفاً بها » بان كان غير قديم او باق او كان مماثل للحوادث او غير قائم بنفسه او غير واحد قياماً « تزم حدوثه » تعالى عن ذلك اما القدم فظاهر واما البقاء فلانه لو لم يكن متصفاً به لم يكن قديماً لان من ثبت قدمه استحالة عدمه والا لكان جائزاً لعدم فيحتاج الى مرجح وكل يحتاج الى مرجح حادث واما القيام بالنفس فلانه لو قام بغيره لكان عرضاً وقد تقدم بيان حدوث الاعراض او كان صفة قديمة قائمة بموصوفها فيلزم ان لا يتصف بصفات المعاني لما مر وهو باطل واما المخالفة للحوادث فلانه لو مائل شيئاً منها لكان حادثاً مثلها واما الوجدانية فلانه لو كان له نظير في ذاته

فتدبر وراجع « قوله قلت معنى القول الخ » اي فيين القوة وما قاربها ملازمة عقلية بحيث لا يصح التخلف وهذا القول قريب من قول الحكماء ان لم يكن عينه

او صفاته للزم العجز لما مر وكل عاجز حادث « وهو » اي الحدوث عليه تعالى  
 « محال » لا يقبل الثبوت عقلا وهذا اشارة الى الاستثنائية فهو في قوة قولنا لكن  
 حدوثه محال « فاستقم » تكملة ولا تخلو عن فائدة وانما كان حدوثه تعالى محالا  
 « لانه يفضي » اي يؤدي « الى التسلسل » ان استمر العدد الى مالا نهاية له وهو  
 محال لما مر « و » اي او يفضي الى « الدور » ان لم يستمر بان رجوع الى الاول  
 فيكون الاول متأخرا والمتأخر اولا « و » الدور « هو المستحيل المنجلي » اي  
 الظاهر لظهور دليله وقد مر واذا كان كل من التسلسل والدور محالا فما افضي  
 اليها وهو الحدوث يكون محالا واذا كان الحدوث عليه تعالى محالا ثبت اتصافه  
 تعالى بالصفات السلبية على ما تقدم بيانه وقد تقدم برهان كل صفة على حدها  
 تفصيلا ايضا عند ذكرها والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان  
 هدانا الله ثم فرع على ما ذكره من صفات السلوب بعض اسماء ونزاهات فقال  
 « فهو » سبحانه وتعالى « الجليل » اي العظيم الشأن الذي يخضع لجلاله كل عظيم  
 ويستحق بالنسبة لعظمته كل تحميم والاظهر ان الجلال يرجع للصفات السلبية  
 والكمالية مما لا لاحدهما فقط كما قيل بكل ( والجليل ) اي المتصف بصفات  
 الجمال والكمال من علم وحياة وقدرة وارادة وغيرها وانما نتم بالتنزيه عن كل عيب  
 ونقص مما لا يليق بالجناب الاعز الاحمى ويندرج في ذلك اللطف والحلم والكرم  
 والعفو وغير ذلك مما لا يحصى اذ هي ترجع للارادة او مع القدرة وجلاله ترى

على ما نقله الطوسي فافهم ( قوله والاظهر ان الجلال الخ ) والتفريع حيثئذ باعتبار  
 رجوعه للسلبية او باعتبارها بناء على ما سياتي له من ان صفات الكمال انما نتم  
 بالتنزيه عن كل عيب ونقص ( قوله وانما نتم الخ ) مراده بذلك بيان وجه التفريع

العارفين به تعالى من هيئته خاشعين ولجالة ترائم من حبه مولعين ( والولي ) اي  
مالك الخلائق ومتولي امورهم ( والطاهر ) اي المنزه عن كل ما لا يليق به  
( القدوس ) من القدس وهو الطهر اي العظيم التنزيه عن كل نقص ( والرب )  
اي المالك ومربي الخلائق ( العلي ) اي المرتفع القدر المبرأ عن كل عيب  
( منزه ) اي هو منزه ومطهر « عن الحلول » في الامكنة او حلول السريان  
كسريان الماء في العود الاخضر « و » عن « الجمة » شيء فلا يقال انه فوق  
الجرم ولا تحته ولا يمينه ولا شماله ولا خلفه ولا امامه ( و ) منزه عن  
« الاتصال » في الذات او بالغير وعن ( الانفصال ) فلا يقال انه متصل بالعالم  
ولا منفصل عنه لان هذه الامور من صفات الحوادث والله ليس بحادث وقد  
تقدم ان العالم وان عظم في نفسه فهو في جانب باهر قدرته كأنه ليس بشيء  
فكيف يكون العلي الكبير الغني التقدير حالاً او متصلاً او منفصلاً في شيء  
حقير فقير هو في نفسه عدم قال العارف ابن عطاء الله في الحكم ايا عجباً كيف  
يظهر الوجود في العدم ام كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم اه سبحانه  
قد دلت على وجوب وجوده آياته وشهدت بوحدانيته مصنوعاته واشتبه الامر  
على اقوام وقوفهم الامور العادية وتمسكوا بظواهر نصوص شرعية فقال قوم بالجمة

مع كونه راجعاً لصفات الكمال على الصفات السلبية ( قوله الولي الخ ) ولا يكون  
كذلك الا المنزه من كل عيب ونقص ( قوله منزه عن الحلول الخ ) تقدم ان الكلام  
على ذلك فارجع اليه ( قوله فقال قوم بالجمة ) منهم ابن تيمية فان له ميلاً عظيماً  
الى اثبات الجمة ومبالغة في القدح في نفسها حتى قال بعض المحققين رايت في بعض  
تضائيفه انه قال لا فرق عند بداية العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته

وقال آخرون بالجسمية ويلزم منها الحلول والاتصال او الانفصال تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واجاب اثنتا سلفهم بان الله تعالى منزّه عن صفات الحوادث مع تفويض معاني هذه النصوص الى تعالى ايثاراً للطريق الاسلام وما يعلم تأويله الا الله وخلقهم بتعيين محامل صحيحة ابطالا لمذهب الضالين

في جميع الامكنة فلم اجده اه ومحصل كلامهم ان الشرع ورد بتخصيص جهة فوق ولنا يوجه اليافي الدماء كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولا يخفى بطلانه على ذي فطنة واحتمال ما ورد لليجاز (قوله وقال آخرون بالجسمية) منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم انه نوريتلاً كالسيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول على صورة انسان فمن قائل انه شاب امرد اجرد جمد ققط ومن قائل انه شيخ اشبط الرأس ومنهم من قائل هو في جهة فوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والاتقال ويثبط العرش تحته اطيط الرجل الجديد تحت الركب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربعة اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له ويبعد عنه بمسافة متناهية وقيل غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصوراً بين حامين ومنهم من تستر بالكفة وقال انه جسم لا كالاتسام وله حيز لا كالاتياز ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الاجسام الى احيائها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهو لا يكفروت بخلاف القائلين بانه جسم حقيقة قال الشيخ ابن عربي في الفتوحات المحب من هذه انطافة يعني الظاهرية القائلين بالجهة والجسمية انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء

وارشاداً للقاصرين فحملوا اليد على القدرة والوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء وهكذا نظراً الى الطريق الاحكام وذهاباً الى ان الوقت في الآية على والراستخون في العلم ومن ثم قيل ان طريق السلف اسلم وطريق الخلف اعلم والحاصل انه لا بد من تاويل اي حمل اللفظ على غير ظاهره الا ان الخلف عينوا المحامل فتاويلهم تفصيلي وتاويل السلف اجمالي فقول العلامة اللقاني

وكل نص او تم التشبيها اوله اي تفصيلاً وقوله او فرض اي بان تؤوله اجمالاً على معنى انك لا تعين له محملاً بدليل قوله بعده ورم تنزيهاً واوفي كلامه رحمه الله للتخير «و» منزّه ايضاً عن (السفه) وهو وضع الشيء في غير محله اذ هو المدير الحكيم الخبير العليم ولذا قال بعض اهل العرفان لما شاهد من عجب الاتقان ليس في الامكان ابداع مما كان ولما فرغ من التكلام على الصفات السلبية شرع في بيان صفات المعاني وقدمها لانها من باب التحلية والمعاني من باب التحلية وشأن التحلية ان تقدم على التحلية فقال (ثم المعاني) اي ثم بعد ان عرفت ما تقدم من النفسية والسلبية فيجب عليك معرفة الصفات المسماة بالمعاني لان كل واحدة منها معنى قائم بذاته تعالى ومرادهم بصفات المعاني الصفات الوجودية اي التي لما وجود في نفسها قديمة كانت او حادثه كعلمه وقدرته تعالى وكلما وقدرتنا واليباض والسواد والحاصل ان الصفات ان كانت وجودية سميت صفات معان وان لم تكن وجودية فان كان مدلولها عدم امر لا يليق سميت سلبية وان لم يكن مدلولها عدماً فان كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معلة بعلّة سميت صفة نفسية وحالاً نفسية كالوجود وكالتحيز للجرم وقوله للاعراض وان كانت معلة بعلّة بان كانت واجبة للذات ما دامت علتها

سميت معنوية كالعالمية والقادرية اي كون القات المتصفة بالعالم عالة وكون المتصفة بالقدره قادرة نسبة الى المعاني وهي (سبعة للرأي) اي الناظر المتامل ثم فسرهما بقوله (اي علمه) وما عطف عليه «المحيط بالاشياء» كلها واجبها وجائزها ومستحيلها فليس مراده بالاشياء الموجودات فقط كما هو المتعارف عندهم وهو صفة ازلية تكشف بها الموجودات والمعدومات على ما هي عليه

وعملوا بالنصوص المحتملة اهـ (قوله اي علمه الخ) لان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلمها فان دلالة الفعل المتقن على علم الفاعل بدسبية فان كل من رأى خطأ او نقشا حسنا ينتقل منه الى علم كاتبه ونقاشه على قدر حسنهما واتقانها ومن يفكر في بنائع الآيات السماوية والارضية من خلق الافلاك والمناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات والحيوان على اتساق وانتظام واتقان واحكام بحيث تحار فيها العقول والانفهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية والحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد للكثير سبيلا فكيف اذا رقي الى عالم الروحانيات الارضية والسماوية والى ما يقول به الحكماء من المبررات كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر الى آخر الآية وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة ضانها وعلمه الكامل الشامل (وقوله بالاشياء كلها الخ) اي الماهيات كلها كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيرها موجودة او معدومة حقيقة او اعتبارية فبطل قول من زعم انه لا يعلم شيئا او لا يعلم البعض انما ذاته كما قال به بعض او الجزئيات المادية كما قال به بعض آخر والمراد بالكل ما يطلق عليه

انكشافاً لا يحتمل النقيض بوجه و (حياته) تعالى وهي صفة ازلية توجب صحة

الجميع افرادياً كان او مجموعياً فبطل قول من قال انه لا يعلم المجموع الغير المتناهي واشتهر عن الحكماء انكار علمه تعالى بالجزئيات وكثير تمنيع الطوائف عليهم لكن استدلالهم على علمه تعالى بانه يعلم ذاته واذا علم ذاته علم جميع ما عده اما الاول فلان العلم بحضور المجرد عند المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجرد غير غائبة عن ذاته فيكون علماً بذاته والتغاير الاعتباري كاف كما صرحوا به واما الثاني فلانه تعالى مبدأ لجميع ما سواه اما بالثبات واما بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول تدل على انهم قائلون بشمول علمه تعالى للجزئيات وانه لا يمتدح عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لا يعلمها بطريق الاحساس والتخيل بل يعلمها كعلمه بذاته الجزئية وسائر المهورات الجزئية ويانه يحتاج الى طول وقد بسط في محله فراجع (قوله وهي صفة الخ) بيان ذلك ان الكل متفقون على كونه تعالى حياً واستدلوا عليه بانه تعالى عالم قادر وكل من شأنه كذلك فهو حي لكن اختلفوا في معنى كونه حياً فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة العلم والتقدير والجمهور من الاشاعرة الى انها صفة توجب تلك الصحة واستدلوا على ذلك بانه لولا تلك

(قوله كعلمه الخ) مراده التشبيه في عدم الاحتياج الى الآلات وانه ليس بطريق التخيل والاحساس فكما ان علمه على الوجه الكلي لا يشبه علماً على ذلك الوجه كذا علمه على الوجه الجزئي لا يشبه علماً على ذلك الوجه حتى يلزم انه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي يكون علمه بطريق الاحساس والتخيل فيتوقف على الآلات وهو محال في حقه تعالى فلا حاجة الى القول بانه يعلمها على الوجه الكلي المطبق عليها في الخارج لانه لا يجدي نفعا فانهم اه منه

الصفة الموجبة لكأن اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به اختصاصاً من غير مخصص ورجحاناً من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اجمالاً وتفصيلاً اما اجمالاً فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة فانها خاصة به ايضاً فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتاج بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المخصص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لما فلذا قال صاحب المواقف بعد ايراد هذا النقض فن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل اه وما قيل في صفة الحياة من عدم الدليل على زيادتها يقال في غيرها من باقي الصفات مثلاً كما صرح به كثير من المحققين كصاحب المواقف وغيره واما ما اشتهر عن الشيخ الاشعري من انه ثبت الصفات زائدة على الذات والمعتزلي ينفي ذلك فهذا من فهم الاصحاب من يجعل كلام الاشعري وهو خلاف التحقيق من مذهبه والذي فهمه صاحب المواقف من كلام الشيخ انه وقع في مقابلة قول بعض المتوغلين في تقليد ظواهر الفاظ الحكماء من انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة الخ فجب من قول ذلك انقائل وفناء بالضرورة واثبت انه له علم وقدره الخ وقال لا يجوز فيها لان فهمها ينفي الحل ونفي الحل لا يجوز اذ يكون نفي القدرة مثلاً تناقضاً مع اثبات القادر مثلاً الذي هو بمعناها عند التحقيق لانها مبدؤه الا انها ليست غير الذات ولا زائدة عليها فيجب الخارج ولا عيناً لما يجسب المفهوم فالكل في الوجود واحد والمعتزلة لعدم فهم كلام الشيخ شنعوا عليه مع انه رحمه الله تعالى لا يريد الا ما هو كلمة الوفاق بين اكثر الطوائف من حكماء وصوفية ومعتزلة وهو انه ليس في الخارج صفات زائدة على الذات وانما ذلك بالصدق والحل فقط والتخالف في المفاهيم والله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ رحمه الله تعالى دون كثير من



العلم والارادة (وقدرة) وهي صفة ازيلية يتاقى بها ايجادها الممكن واعدامها

الاصحاب كيف لا يكون مراد الشيخ ما ذكر ولو قلنا بان الصفات زائدة على الذات موجودة في الخارج فلما ان تكون واجبة الوجود لذاتها فيلزم ان لا تكون مفتقرة الى الذات في الوجود ضرورة ان واجب الوجود لذاته هو ما لو نظر الى ذاته من حيث هو ذاته كان موجودا وهذا مما لا شبهة فيه لاحد فتكون الصفات مستقلة بالوجود فلا تكون صفات وهو خلف و يلزم عليه ايضا لزوماً وأصحاً تعدد الذات القدماء وهو اشنع من مقالة التصاري بتعدد الاقانيم واما ان تكون واجبة بغيرها ممكنة لذاتها فتكون حادثة و يلزم قيام الحادث الخارجي بذاته تعالى فيقتضي حدوث الذات ايضا ملازمتها للذات وهو محال ايضا ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفرا لان حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات وتعددها بالاعتبار ولنا قال الدواني واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غيره قلنا يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسافي اعتقاد احد طرفي الاثبات والنفي في هذه المسئلة اه وعلى هذا فما قاله في المواقف من ان المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفي الصفات فقيه نظر ظاهر الا ان يحمل على التفسير عن مذهبهم واما تفصيلا فلان الرجحان بلا مرجح انما يلزم لو صح ان ثبت لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة والا فلا فاسئل الله التوفيق (قوله وقدرة وهي الخ) هذا مذهب

الشيخ انقائل باثبات الصفات الموجودة الزائدة وقال عبد الحكيم التحقيق ان القدرة  
نفس التمكن من الفعل اذ لا دليل على امر سواء كما في شرح المقاصد اه والمراد  
من التمكن كونه بحيث يصح منه الفعل والترك اي يصح منه ان يوجد وان  
لا يوجد فالقادر من يصح منه الفعل والترك ولا يكون شيئا منها لازماً لذاته  
بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم  
قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا  
القدرة بالمعنى المذكور واثبتوا الايجاب واما ما في شرح المواقف من ان كونه  
قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين الفريقين الا  
ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى  
كزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينها فمقدم الشرطية  
الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين  
صادقتان في حق الباري تعالى ففيه بحث لان المشيئة عند المليون عبارة عن  
القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلماذا يصح كل منهما بدلا عن  
الآخر وعند الحكماء عبارة عن علمه بالنظام الاكل وهو لازم لذاته تعالى بطريق  
الايجاب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع  
الصدق فالاشفاق بين الفريقين ليس الا بحسب اللفظ فقط والمراد من الصحة  
في قولنا بحيث يصح الخ الامكان الوقوعي الخاص اي انه لا يجب للفاعل شي  
من جانبي الفعل والترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة  
اليه وان لم يكن ضرورياً بالنسبة لغيره فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق

( قوله ان القدرة الخ ) اي فهو امر اعتباري وليست امرا موجودا زائدا على الذات

و (ارادة) وهي صفة ازلية تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود او عدم ومقدار وزمان ومكان وجهة اذ لو لم يتصف بواحدة من هذه الصفات الاربعة لا تصف باضدادها من جهل وموت وعجز وعدم قصد الى شيء والمتصف باضدادها لا يمكنه ان يخلق شيئاً من العالم البدعي الاثقان كيف والعالم موجود على اتم النظام وسياقي لهذا مزيد يان ثم ذكر مسألة لتعلق

الارادة الازلية بجانب الفعل متلفياً لكون الفاعل تعالى مختاراً فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق الارادة الازلية بهذا الجانب لم يكن ضرورياً له تعالى لالذاته ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة اليه والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار «قوله ارادة وهي الخ» اي مغايرة للعلم والقدرة فلل في شرح المقاصد انفق المتكلمون والحكام وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى مريد وشاع ذلك في كلام الله وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلاً بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده سواء لاحظ الطرف الاخر كما في الفاعل المختار او لم يلاحظ كما في الواجب فانطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما لا يخفى لكن كثرة الخلاف في ارادته تعالى ففندناه بحجة زائدة على الذات قائمة به على ماهو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا يجهل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته تعالى وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به تعالى ولفعله غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل

بالارادة وقع فيها النزاع بيننا وبين المعتزلة بقوله « وكل شيء كائن » اي موجود من الجواهر والاعراض وهذا مبتدا وجملة قوله « اراده » اي اراد وجوده خبره فلا يقع في ملكه تعالى الا ما يريد وهذا اذا كان الكائن قد امر الله به كإيمان ابي بكر رضي الله عنه وكذا إيمان بقية المؤمنين بل « وان يكن بضده » اي بضد ذلك الكائن « قد امرا » بالف الاطلاق والضمير يعود عليه تعالى اي وان كان ذلك الكائن قد امر الله تعالى بضده ككفر ابي جهل لعنه الله وكذا

من المصلحة اه مع زيادة ايضاح فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكمي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بالذات رد للكرامية والجبائية والتجار بناء على ان القديم من الموجودات الخارجية كالحادث فلا تكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازيله كالاعدام الازليه ورد للكمي في ارادته لقفل غيره لان مراده من الامر الكلام اللفظي الحادث فعلي هذا تعرضهم لمغايرتها للقدرة لدفع توهم انها عينها وان لم يذهب اليه احد اذا السكل متفقون على ان مجرد القدرة لا يكفي في اليجاد بل لابد من مخصص استدلل الاصحاب بان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلا بد من مخصص به يصح كون الفاعل فاعلاً لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص امراً منفصلاً عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضاً فيحتاج الى مخصص اخر ويتسلسل وايضاً احتياج الواجب الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلال فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذاته وليس صفة الحياة الغير المتعلقة بشيء من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح للتخصيص فلا بد ان يكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليس صفة انقدرة

كفر بقية الكافرين فانه كائن وقد امر الله بضده وهو الايمان ونهى عنه ومع ذلك هو مراد له تعالى بدليل وقوعه والحاصل ان كل كائن ابي واقع فهو مراد له تعالى سواء امر به ام لا ومفهومه ان ما لم يكن فهو غير مراد الوقوع سواء امر به كالايان من ابي جهل اولم يأمر به كالكفر من المؤمنين فالاقسام اربعة كما يأتي واذا عرفت ذلك ( فالقصد ) يعني الارادة ( غير الامر ) بالشئ بل ولا

لانها وان تعلق بها لكن نسبة تعلقها بها سواء لان ما يفيد تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذه الصفة ككون هذا الجسم ايض في هذا الوقت صح صدور الآخر ككونه اسود في ذلك الوقت كما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح في كل وقت من الاوقات فلا يكون تعلق القدرة مخصصاً بل لا بد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين دون الآخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وفي الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت واحد والا لتحقق الضدان او تخلفا او احدهما عن الارادة والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور وليست صفة العلم لان التصوري منه تعلقه اشمل من تعلق القدرة فعدم كونه مخصصاً اولى والتصديق المختص بجانب الواقع تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور ولا يجوز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصا لبعض الآخر كما

( قوله فلا يكون الوقوع الخ ) فلا يكون مخصصاً فبطل قول من قال انه المختص وقوله والا لزم الدور لان العلم بالوقوع بالفعل انما يكون بعد الوقوع فالوقوع سابق فلو كان العلم به هو المختص لزم ان يكون ذلك العلم سابقاً على الوقوع ضرورة وجوب تقدم المختص ونهنا عما لا شبهة فيه فاندفع ماورد على لزوم الدور وقد بين في محله فراجع اه منه

يستلزمه كما انه لا يستلزمها لما علت انهما قد يجتمعان في شيء كإيمان ابي بكر  
وقد يفردان وذلك لان الارادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه  
والامر يرجع للكلام النفسي كالنهي (فاطرح) اي اترك (المرأ) وهو الجدل  
والتزاع الباطل من المعتزلة القاهيين الى انه تعالى يقع في ملكه ما لا يريد بناء  
على اتحاد الارادة والامر وهو تعالى لا يأمر بالفحشاء فلا يريد القبائح كالكفر  
والمعاصي والا لزم انه يأمر بها وهو باطل وحيث فهو تعالى لم يرد من الفاسق  
الايماه وطاعته لا كفره ونعصيته قالوا ولان ارادة القبيح قبيحة كحلقه  
وايجاد فندم أكثر ما يقع من افعال العباد ليس بارادة الله ولا بخلقه

ذهب اليه محققو المعتزلة حيث قالوا ان العلم يترتب النفع على ايجاد النافع مخصص  
للتافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندم بالباقي وهو الارادة عندم ولما ذهبوا  
الى تحليل افعاله تعالى بالاغراض وقالوا وجوب الفعل مع الباقي لا ينافي  
الاختيار بل يحققه لان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات  
فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازماً  
للذات فيكون فعله تعالى واجباً لامر خارج ضروري للفاعل وهو ينافي الاختيار  
بالمعنى الاخص قطعاً فلا يكون الواجب مختاراً بهذا المعنى بل يؤول الى قول  
الفلاسفة بالاختيار الجامع للإيجاب بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة  
الازلية فان ذلك التعلق غير لازم لذات الواجب كما تقدم وان كان ازيلياً دائماً  
لا مكان تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع وما اورد السيد الشريف من ان

قوله وهو ينافي الاختيار الخ (اي مع موافقتهم لثاني ثبوت الاختيار بالمعنى الآخروني  
القول بالاختيار الجامع للإيجاب اه منه

وايجادها وانما هو بمراد العبد واجاده وهو شنيع هذا ونحن نمنع اتحاد الارادة  
والامر بدليل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والقيح انما هو كسب القبايح  
والانصاف بها لا خلقها وارادتها وبالجملة ما ذهبوا اليه يشهد بفساده العقل  
والنقل ( قد علمت ) من قولنا وكل شيء كائن اراده ان لا منطوقاً ومفهوماً  
( اربعا اقساماً ) عطف بيان لاربع ( في الكائنات ) جمع كائنة اي ذات كائنة  
القسم الاول مأموره ومراد كائنان اي بكر الثاني عكسه كالكفر منه الثالث  
مأمور غير مراد كالايان من اي جهل الرابع عكسه ككفره ( فاحفظ ) هذا

التعلق الازلي ان كان لازماً لذات الواجب فلا اختيار لعدم إمكان تعلقها بالبعد  
الآخر بدل التعلق بالاول حيث ان لم يكن لازماً جاز انشكاك الارادة وتجدده  
وهو محال فدفع لانا مختار الثاني واللازم تجدد التعلق وحدوثه لا حدوث  
نفس الارادة المتعلقة والمختار في الثاني لا في الاول لجواز حدوث التعلق وتجدده  
بلا منحصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل ( قوله  
ونحن نمنع الخ ) لنا ان نقول ايضاً ان الامر امران امر تكويني يحصل به وجود  
الاشياء وهو تابع للارادة ويم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة  
بهذا الامر ومرادة ولا يتعلق بهذا الامر طاعة ولا معصية ولا ثواب ولا عقاب  
لانه يتعلق بالاشياء على العدم وامر تشريني شرعه الله بعباده وكلفهم به ودون في  
كتب الشريعة وهذا الامر يتعلق به الطاعة والمعصية والثواب والعقاب والرضا  
والخط والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا بين الامرين  
فقالوا ما قالوا وخطوا بخط عشواء ( قوله بدليل ما شاء الله الخ ) الظاهر ان  
المراد ما شاء الله تعالى وجوده وجد وما لم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل بنحو

(المقام) فانه قد زلت فيه اقدام المعتزلة ومعرفة واعتقاده على الوجه المتقدم هو مذهب اهل السنة من سلف الامة وخلفهم وخامس صفات المعاني (كلامه) تعالى وهو صفة ازلية نفسية ليست بحرف ولا صوت تدل على جميع

الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة ويحتمل ان يحمل على معنى ما شاء الله تحققه من وجود الموجودات وعدم المدومات تحقق ومالم لم يشاء تحققه منها لم يتحقق فلا اشكال وهذا هو الاوفق بتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقريرين كلمة ما من الفاظ العموم فالمراد كل مشاء كائن وكل ما ليس بمشاه ليس بكائن بلا فرق بين افعاله تعالى وافعال العباد فتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل (قوله كلامه) لاجماع الانبياء على انه متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثباته بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علماً ضرورياً برسالتهم منه تعالى وتصديقهم وتصديقهم بخلق المعجزة فتثبت رسالتهم بدون توقف على ثبوت صفة الكلام وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلي مستدلاً بان المتكلم في اللغة والعرف من اصف بالتكلم والتكلم معناه خلق الكلام فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والالفاظ في الهواء المتوج في الخارج لان اطلاق التكلم باعتبار قيام الكلام لا باعتبار ايجاده بدليل انه لو اوجده في غيره لم يصح اطلاق التكلم عليه في العرف واللغة وقيام الحروف بالتكلم قيامها بالخارج التي هي جزء منه ولذا عرف الحرف بانه صوت يعتمد على مخرج وكونها حاصلة من تجميع

(قوله والتكلم معناه الخ) سيأتي ان معناه عند الاشارة الانصاف بالكلام لاختلاف الكلام فاقاله المعتزلي ممنوعاً منه



المعلومات «و» سادتها «السمع و» سابها «الابصار» يعني البصر فقد اطلق اسم السبب واراد السبب مجازاً يدل على مراده ان الكلام في المعاني وكذا ما يأتي في التعلق ولو قال ثم البصر لكان اوضح والسمع والبصر صفتان ازليتان ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافاً تاماً والانكشاف بهما يفاير الانكشاف بالعلم كما ان الانكشاف باجداهما يفاير الانكشاف بالاخرى ثم فرع على صفات

الهواء في الخارج لا ينافي قيامها بالخارج والقرآن ناطق باسناد الكلام اليه تعالى في كثير من الآي والاسناد يقتضي القيام والاتصاف ولا ضرورة في صرفه عن الظاهر (قوله والسمع والابصار) هما ثابتان باجماع اهل الاديان (قوله والانكشاف بهما يفاير الخ) اعلم ان الفلاسفة والكهبي وابا الحسين البصري من المعتزلة قالوا يرجوعهما الى العلم بالسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انها تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى ثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر خروج عن المقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا يكونها غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونها مع التأثير لا يقتضي كونها عين التأثير او مشروطين به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك بقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتها وعن الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتها للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارفة عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الاثنين المرفوتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاماً من السمع والبصر

صفة مغايرة للعلم إلا أن ذلك ليس بالاتم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الأشعري في الاحساس من أنه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالمبصرات اه فظهر أن الأشعري يخالف الفرقة الأولى في قولهم يتوقف السمع والبصر على الاثنين المعروفين ويخالف كلام الثريقيين في قولها بأن الاحساس ليس من أفراد العلم بل هو أدراك آخر يوجد في جميع الحيوانات بخلاف العلم وتحقيق هذا المقام أنه لا شبهة في أنه إذا علمنا شيئاً علماً تاماً قبل الإبصار مثلاً ثم شاهدناه بالبصر مثلاً حصل هناك أدراك آخر أجلى وأوضح من الأول لأنه أدراك لتلك الشيء على الوجه الجزئي والأول على الوجه الكلي وإنما الشبهة في أمرين أحدهما أن ذلك الإدراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسدية كما ذهب إليه الفرقة الأولى ولا يتوقف كما ذهب إليه الثانية مع الأشعري ثانيهما أن ذلك الإدراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب إليه غير الأشعري أو من أفراد العلم كما ذهب إليه الأشعري فللعلم عنده تعلقان أزلي وحادث عند حدوث السموعات والمبصرات وأما عند غيره فليس للعلم إلا تعلق واحد أزلي أبدي فما ذكره الخياطي حيث قال هما صفتان غير العلم عند الأشاعرة وأولها غيرهم بالعلم بالسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه

قوله بخلاف العلم فيه أن جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للقلل والنكبات وغيرها من الحيوانات اللهم إلا أن يكون ذلك التجويز منهم مبنيًا على تجويز عقل الحيوانات وراء الاحساس اه منه

(قوله أن ذلك الإدراك الجزئي الخ) أي على وجه الاحساس والتجديد وليس أن كل إدراك جزئي يتوقف على الآلة والأمر أن الله يدرك ذاته أدراكاً جزئياً بدون آلة فانهم اه منه

العاني في الجملة اذ التفرع انما يظهر على الاربعة الاول قوله ( فهو الاله ) اي

يكون سبب الالانكشاف التام وان كان له تعلق آخر قبل حدوث السموعات والبصرات  
فلعلم نوعان من التعلق فلا يردان يقال العلم بالسموع حاصل قبل وجوده بخلاف  
السمع فلا يتحدان ومن تمسك به اي باثبات الصفتين المتغيرتين للعلم يلزمه ان  
يقول بالشم والتذوق واللمس فلا تنحصر الصفات في السبع ففيه نظر من وجوه اما  
اولا فلما علمت من ان اثبات تعلقين للعلم انما ينطبق على مذهب الاشعري فقط  
واما ثانيا فلان للعلم شخصين من التعلق عند الاشعري لانوعين لما نبه عليه السيد  
اشعري في بحث ان الاحساس علم عند الاشعري في دفع ايراد السعد على العضد  
حيث جوز كونها نوعين او شخصين بانه على تقدير كونها نوعين يكون النزاع  
لفظيا لان مراد الجمهور ان العلم نوع والاحساس نوع آخر من ان التعرض بالنوعين  
لمجرد الاستظهار واما ثالثا فلان ما اورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع  
مدفوع عن القرقة الثانية بان الظاهر ان كلامنا من السمع والبصر اعني الادراك الحاصل  
بها مسبب عام للآيتين فربما يحصل بدون آلة وغيرهما من الاحساسات ادراكات  
بشرط الحواس فيكون كل منها مسببا مساويا لموقوفاعلى الحاسة لاي معنى ان ايجاده  
تمالى لتلك الادراك فينا موقوف على الحاسة فانه خلاف المذهب بل بمعنى ان  
واضع اللغة انما وضع الذوق مثلا على الادراك المرتب على اللبنة بشرط ترتبه  
عليها فيستحيل توصيفه تمالى بها بخلاف السمع والبصر فانها انما وضعا للادراك  
الحاصل لنا بالسماعة والياصرة لكن لا بشرط حصوله بهما على ان الشرع لم يرد  
بتوصيفه بها بخلاف السمع والبصر ( قوله فهو الاله ) القائل المختار فان قلت ان  
الحنفية ذهبوا الى تحليل افعاله تمالى بالاغراض كما في شرح المقاصد فجلوا العلم

المعبود بحق « الفاعل المختار » اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وربك يخلق ما يشاء ويختار لا أنه فاعل بالطبع او بالعلة خلافا للفلاسفة الملمونين ولذا قالوا بقدم العالم لانه يلزم من قدم العلة قدم المعلول ونفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية وهو مذهب باطل وكفر صراح وبما يدل على بطلانه تنوع العالم الى انواع مختلفة

بترتب المصالح علة لتعلق الارادة بالوقوع فكيف يجمع لم القول بكونه تعالى مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مع ان الذات توجب العلم والعلم يوجب تعلق الارادة وتعلق الارادة يوجب الفعل قلت يجاب بمنع ايجاب العلم بترتب المصلحة لتعلق الارادة بل هو مرجح ترجيحا غير بالغ حد الوجوب وما قيل اذا لم يبلغ الترجيح حد الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحا والا لزم الترجيح بلا مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجعا بذلك المرجح فمدفوع بان المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحا بالنسبة الى وقت آخر بل يكون منافيا للمصلحة فلا يلزم ترجيح احد المتساويين او المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللاتقة بالاوقات فتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللاتقة بذلك الوقت على وجوده فيه وبعدم وقوعه في وقت اخر لترتب المصالح اللاتقة بذلك الوقت على عدمه اي فالترجيح هنا بمعنى اعتبار اوقوة الداعي لا بمعنى مرجح الوجود على عدم الذي هو مفيد الوجود لان ما لم يجب بالاجداد ولا يوجد بلا شبهة فلا اشكال اصلا فتدبر ( قوله خلافا للفلاسفة ) قد علمت تحقيق مذهبهم بما سبق وقولهم بقدم العالم لانهم قالوا ايجاده

فبعضه جماد وبعضه حيوان وبعضه ظمائي وبعضه نوراني وبعضه حلولي وبعضه سر  
الى غير ذلك كما اشار له الكتاب العزيز في كثير من الآي قال تعالى تسقى بماء  
واحد ونفضل بعضها على بعض في الاكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون فهذا  
يشير الى ان هؤلاء الخمسين ليسوا بعقلاء اذ فعل العلة والطبيعة ليس الا شيئاً  
واحداً غير مختلف افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف دسست  
والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت افلم ينظروا الى السماء فوقهم  
كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والارض مددناها والقينا فيها رواسي  
وانبتنا فيها من كل زوج بهيج ولكن من يضل الله فآله من هاد وما ينوه على  
مذهبهم عدم الماد الجسماني وقد زخرفوا مذهبهم بشبه ظنية خيالية كسراب

تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه كما تقدم فبصر قوله  
وما ينوه على مذهبهم الخ ( وذلك لان الماد الجسماني على ما جاءت به الشرائع  
باعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر فيلزم الخلاء في زمن العدم المتخلل بين العالمين  
وينفك العلة على الملول وكل ذلك محال عندم وقيل وجه البناء انهم قائلون  
بقدم العالم وما ثبت قدمه استحالة صدمه ثم اعلم ان الاقوال في مسألة الماد  
لا تزيد على خمسة الاول بثبوت الماد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين  
النافين للنفس الناطقة الثاني بثبوت الماد الروحاني وهو قول الفلاسفة الالهيين  
والثالث بثبوتها معاً وهو قول اكثر المحققين كالحلي والقرابي والراغب وكثير  
من الصوفية الرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين  
الخامس التوقف في ذلك وهو منقول عن جالينوس وقد صرح ابن سينا بان معنى  
نفي الجسماني عند الحكمة نفي ثبوته من طريق العقل وان ما هو منقول من الماد

بقية يحسبه الظآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً فضاوا واضلوا حتى ظن كثير من الناس ان هذه الزخارف علم بل فضاوا المتمسكين بها على علماء الشريعة كلا سوف يعلمون ثم كلا سوف يعلمون «واعلم» ان من اشتغل بعلم الفلاسفة قل ان ثبوت عقيدته من ظلمة اقلها كثرة التشكيك والوسوسة التي تجره الى الابداع اوالى الكفر والعياذ بالله تعالى فالحذر من الاشتغال بمخرفاتهم على ان المطلوب من العبد انما هو عبادة الله اعتقادا وعملا لينجو من النار في الآخرة والعلم من حيث انه علم لا ينبغي من عذاب الله ما لم يعمل به والعبادة المطلوبة شرط صحتها العلم فينبغي للعاقل ان يقتصر من العلم على ما به العمل وهو العلم الشرعي وهو ثلاثة انواع علم اصول الدين وعلم الفقه وعلم التفسير وما يتصل بذلك من آياتها كعلم النحو والمعاني والبيان بخلاف علوم الفلاسفة فانها بطلالة ان سلم صاحبها من

عن الشرع لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق خبر الرسول وقد بسطت الشريعة الحققة حال السعادة والشقاوة بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وصدقت النبوة عليه ايضاً المعاد الروحاني وان كانت الاوهام مناصرة عن تصور مال السعادة والشقاوة بالقياس الى الانفس فاعرف وكن شاكراً (قوله والحذر من الاشتغال بمخرفاتهم الخ) نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وذلك انما يكون بعد معرفة شبههم حتى يتمكن من ازالتهما والزام المعاندين وارشاد المسترشدين لكن لا يخوض في هذا الا اهل الذكاء الراسخون في العلم فلا تش نفسك وتبصر فان شأن الاعتقاد ليس بهين ويحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ولكثرة التش وعدم معرفة كثير من طلبة العلم بمقادير انفسهم ترى العلماء يبدوا

الضلال والا فهي عين الوبال نعم علم الطب وما يوصل الى معرفة الوقت والجهات  
من علم النجوم فذلك جائز على انا لا نسلم ان هذا من علم الفلاسفة بل هو من  
الشعري بدليل وهو الذي جعل لكم النجوم لتتدوا بها في ظلمات البر والبحر  
والاذن بالطب مشهور في السنة (واعلم) ان هذه الصفات السبع هي المتفق عليها  
بين القوم فلذا اقتصرت عليها ولم ازيد ما زاد بعضهم من صفة الإدراك ولان  
الحق فيها الوقف ولم اذكر الصفات المنوية الملازمة للسبع المعاني وهي كونه تعالى  
عالماً وكونه حياً وكونه تعالى قادراً الخ لان الحق ما ذهب اليه اماننا امام اهل  
السنة ابو الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه من انها ليست بزايدة على المعاني  
بل هي عبارة عن قيام المعاني بالذات لان لها ثبوتاً في الخارج على الدهن بناء  
على نفي الحال وانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم ولما فرغ من بيان صفات المعاني  
شرع في بيان تعلّقها والتعلّق اقتضاء الصفة امراً زائداً على قيامها بالذات كإقتضاء  
المعلم معلوماً ينكشف به وإقتضاء الإرادة مراداً ينحصر بها وإقتضاء القدرة  
مقدورها وهكذا فقال «وواجب» عقلاً «تعلّق ذي» اي «هذه الصفات»  
اي صفات المعاني «حتماً» اي لزوماً «دواماً» اي على سبيل الدوام والاستمرار

الباب وحذروا عن الاشتغال بمخاوفهم مطلقاً فافهم (قوله ما زاده بعضهم من  
صفة الإدراك) اي وغيرها مما وقع فيه الخلاف بين القوم فان الذي يؤخذ من  
المواقف ان الخلاف بينهم ليس قاصراً على صفة الإدراك بل جارٍ في صفات  
كثيرة منها البقاء قال الاشعري واتباعه ومعتزلة بغداد انها صفة ثبوتية زائدة  
ونفاة غيرهم (قوله ولم اذكر الخ) اي مع الاتفاق بين المتكلمين والحكماء على انه  
تعالى يوصف بكونه عالماً قادراً الخ فافهم (قوله والتعلّق إقتضاء الخ) اي بحسب

وهذا من زيادة التأكيد لان الواجب العقلي شأنه ذلك «ماعد الحياة»  
 بالجر فزائدة وعدا حرف جر فيجب على كل مكلف ان يعتقد ذلك وحاصله  
 ان هذه الصفات بالنسبة للعقل وعدمه اربعة اقسام قسم منها لا يتعلق بشيء  
 وهو الحياة اذ هي صفة تصح لمن قامت به الادراك من غير ان تطلب امرًا زائداً  
 على قيامها بجلها وقسم يتعلق وهو ثلاثة اقسام الاول منها ما يتعلق بجميع اقسام  
 الحكم العقلي وهو صفتان العلم والكلام واليه اشار بقوله (فالعالم جزءاً) معمول  
 لقوله تعلقاً قدم عليه (والكلام السامي) اي العالی المرتفع القدر المنزه عن الحروف  
 والاصوات والتقديم والتأخير والسكوت واللحن والاعراب وغير ذلك مما يتصف  
 به كلام الحوادث (تعلقاً) اي ان هاتين الصفتين تعلقاً جزءاً اي مجزئاً به  
 (بساتر) اي بجميع جزئيات (الاقسام) اي اقسام الحكم العقلي الثلاثة  
 الواجب والمستحيل والجائز اما كونها متعلقين فلانها طلبا امرًا زائداً على قيامها  
 بجلها اذ العلم يقتضي معلوماً ينكشف به والكلام يقتضي معنى يدل عليه واما تعلقها  
 بجميع اقسام الحكم العقلي فظاهر الا ان تعلقها يختلف فتعلق العلم تعلق انكشاف  
 وتعلق الكلام تعلق دلالة كما فهم بما ذكرته لك فالعلم يتعلق بجميع الكليات  
 والجزئيات ازلا وابداً بلا تأمل واستدلال ولا سبب من الاسباب فلا يوصف  
 بالضروري ولا بالنظري وله تعلق واحد تميزي قديم والكلام يدل على ما ذكر  
 دلالة مستمرة بلا انقطاع ازلا وابداً فهو تعالى به أمرناه مخبر فهو في نفسه واحد  
 وتكثره انما هو بتكثر التلقات كالم والقدرة ولذا قسموه الى أمر ونهي وخبر  
 واستخبار فمن حيث اقتضاه فعلاً او تركاً يسمى امرًا ونهيًا ومن حيث تعلقه

مفهومهم كل صفة (قوله فالعلم يتعلق الخ) تقدم لك فتذكر الخ



بشوت امر لامر اوتيه يسمى خبرا وهل يشترط في تسميته بذلك كالخطاب  
وجود المخاطبين بالفعل اولا خلاف وينبغي عليه الخلاف في الاحكام هل هي  
حادثه او قديمة باعتبار تنزيل من سيوجد مبزلة الموجود اكثفاء بوجود المأمور  
في علم الامر وله تعلقات ثلاثة تمييزية قديم باعتبار دلالة على الواجبات  
والمستحيلات والجزائز التي سيوجد منها وما لا يوجد وصلوحي قديم باعتبار  
دلالة على الامر والنهي قبل وجود المخاطبين وتبجيزي حادث عند وجودهم  
القسم الثاني ما يتعلق بجميع الممكنات وهو صفتان ايضا القدرة والارادة واليه  
اشار بقوله (وقدره) و (ارادة تعلقا بالممكنات) لا بالواجبات ولا بالمستحيلات  
واشار بقوله «كلها» يا «اخا التقا» اي يا اهما الملازم على التقوى للرد على المعتزلة  
القائلين بان قدرته تعالى لا تتعلق بافعال العبد الاختيارية بل العبد مستقل  
بخلق فعله الاختياري وان بعض افعاله الاختيارية كالمعاصي ليست بارادة الله  
تعالى بناء على ان الارادة تستلزم الامر اوهى عينه ولا ريب في انه مذهب فاسد  
ومن ثم اشرت بقولي اخا التقا الى ان من لم يعتقد ما قلنا فليس بتقي وهما وان  
تعلقا بالممكن الا ان تعلق الارادة به تعلق تخصيص اذهى صفة تخصص الممكن  
بعض ما يجوز عليه ولها تعلقان قديمان تمييزي وصلوحي فتخصيصها في الازل  
الاشياء على الوجه الذي ستوجد عليه فيما لا يزال تبجيزي قديم وصلوحها لان  
يكون على خلاف ما هو عليه صلوحي قديم قيل ولما تعلق ثالث تبجيزي حادث

(قوله تعلقات ثلاثة الخ) لعل هذا على احد القولين اما على انه امر ونهي في الازل  
فالحادث والتجدد هو المأمور لا الامر النفس فالتعلق واحد مستمر ازلا وابدا بلا  
انقطاع فتدبر (قوله ولا ريب في انه مذهب فاسد) تقدم كلام يتعلق بهذا فتذكره

وهو تخصيصها الشيء بالفعل وقت وجوده على وفق التخصيص الازلي واما تعلق القدرة به فتعلق ايجاد او اعدام على طبق الإرادة ولما تعلقان صلوحي قديم وتجزيزي حادث وهذا التعلق الحادث هو المعبر عنه بالخلق والرزق والاحياء والامانة المسماة عندنا بصفات الافعال فهي حادثه وسيأتي له زيادة ايضاح في قسم الجائز « واعلم » ان تعلق القدرة والارادة والعلم مترتب فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم فلا يوجد شيئاً او يعدمه الا اذا اراده ولا يريده الا اذا علمه فما علم انه يكون اراد كونه ثم ابرزه على طبق الارادة وما علم انه لا يكون فلم يرد كونه فلم يوجد وان امر به كالايان عن علم الله انه يستمر على الكفر حتى الموت وانما لم تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل لانهما لما كانا صفتي تأثير ومن لازم الاثر وجوده بعد عدم لزم ان ما لم يقبل الدم اصلا وهو الواجب وما لم يقبل الوجود اصلا وهو المستحيل لم يصح ان يكون اثرهما والا لزم تحصيل الحاصل وقلب الحقائق بصيرة الواجب او المستحيل جائزا وهو تناف لا يعقل فالكمال المطلق في عدم تعلقهما بالواجب والمستحيل لما علمت والنقص الذي ما بعده نقص تعلقهما بهما المؤدى ذلك الى اعدامهما انفسهما واعدام الذات العلية وايجاد الشريك والعجز والجهل نموز بالله من الضلال الذي تمسك به بعض اهل الاختلال القسم الثالث ما يتعلق بجميع الموجودات وهو صفتان ايضا السمع والبصر واليه اشار بقوله ( واجزم ) اي المكلف « بان سمعه » تعالى ( والبصر ) الالف للاطلاق « تعلقا » مما تعلق انكشاف « بكل موجود يرى » بالبناء للجهول اي يعلم اي معلوم له تعالى قديما كان كذاته تعالى وصفاته او حادثا كنزات المخلوقين وصفاتهم والانكشاف بها يفاير الانكشاف بالعلم وكذا الانكشاف بكل منها يفاير الانكشاف بالآخرى ومتعلقها اخص من متعلق العلم فيسمع ويرى سبحانه

الذوات والصفات كانت من قبيل الاصوات او من غيرها فسمعه وبصره تعالى  
يخالفان سمعنا وبصرنا في التعلق لان سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات  
وهي الاصوات بشرط عدم البعد جدا وبصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات  
وهي الاجسام والوانها في جهة مخصوصة على وجه مخصوص كما انها يخالفان سمعنا  
وبصرنا ايضا في الذات فهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى واما سمعنا وبصرنا  
فخادتان قائمتان بحمل مخصوص فبصرنا قائم بالسان العين او هو قوة مودعة في  
الصبيتين المعرفتين اللتين يتلاقيان ثم يفترقان كما هو مذهب الحكماء وسمعنا  
قائم بالصاخب اي ثقب الاذن او هو قوة قائمة بالعصب المفروش في مقر الصاخب  
والله تعالى منزعه عن ذلك وسمعنا وبصرنا من اسباب علومنا بخلاف سمعه وبصره  
تعالى ولما تعلقات ثلاثة تمييزي قديم بذاته وصفاته تعالى وصلاحه قديم بذواتها  
وصفاتها وتبجيري حادث عند وجودنا « وكلها » اسيه صفات الماعاني « قديمة  
بالذات » اي بذاتها اي ان قدمها ذاتي وليست بممكنة في نفسها وانما قدمها بقدم  
الذات المقدس او ان ذاته تعالى علة فيها كما قال بذلك بعض علماء اهل السنة  
وهو قول شنيع فجهل قلوب الصالحين المارفين بربهم اذ لا ينبغي ما فيه من اساءة

( قوله وهو قول شنيع الخ ) هذا القول مبني على جواز التأثير في القديم وعلية  
فالصفات ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ويرد ما نقل عن بعض المحققين في شرح  
التجريد وشرح المقاصد ان صفات الواجب لا تكون آثارا له وانما يتمتع عندها  
لكونها لوازم الماهية وتحقيقه انه كما ان لوازم الماهية الممكنة في مرتبة جعل  
الماهية وليست متأخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست  
متأخرة عنها حتى يقال انها آثار له والماهية مفيدة لما ومعنى قولنا ذاته تقتضي

الادب بقام الله الاعتر الاحي مع انه لاجحة على ارتكابه بل الحجة قائمة على ما ذكرنا كما اشرت له بقولي « لانها ليست بغير الذات » العلية بمعنى انها لا تنفك عنها فلا يعقل قيام الذات بدونها ولا وجودها في غير الذات المقدس فلا يصح القول بانها ممكنة في نفسها أو ان الذات العلية علة فيها وكما انها ليست بغير الذات

صفاته او انها علة في صفاته ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا تنصف بها لا ان هناك اقتضاء وتأثير او افادة فلا حاجة الى ما قالوا انه تعالى موجب في صفاته مختار في غيرها من الممكنات وخصصوا قولهم كل ممكن حادث صادر بالاختيار وهذا محل حسن لقول الاشعري ان صفاته لا هو ولا غيره ويحمل الغير على ما ينفك عنه في الوجود يعني انها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة بل هي في مرتبة الذات فوجودها وجودها ليس متأخرا عنه « قوله لانها ليست بغير الخ » اي بالمعنى السابق ولذا قال بمعنى الخ فهي في رتبة الذات فلا تكون اثرا قبل قد قصد المصنف بذلك الرد على المعتزلة حيث اوردوا على اهل السنة شبهة هي انكم ادعيت وجود صفات المعاني وقد كفرتم النصارى بزيادة الهين فقولكم اشنع لاثبات قدماء ثمانية وان حاصل الرد ان المظهور المبطل للتوحيد انما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة وصفات المعاني ليست كذلك وقيامها بالذات لا يقتضي امكانها وان القول بامكانها شنيع مبني على صحة شبهة الفلاسفة بان الافتقار بطلن التوقف بوجوب الامكان وان المفتقر للغير لا يكون الا ممكنا هكذا اشتهر في كتب التوحيد المتداولة واقول ان الوجود الخارجي اما ان يكون واجبا لذاته ومن ابديهي ان واجب الوجود لذاته هو ما لو نظر الى ذاته من حيث هي ذاته لكان موجودا فيلزم ان يكون

مستغنيا عما عداه مستقلاً في ذاته بوجوده لان معنى كون الموجود واجب الوجود لذاته كونه عين وجوده او كونه حلة تامة لوجوده بمعنى انه بذاته بقطع النظر عن جميع الملاحظات كاف في انتزاع مفهوم الوجود المشترك فلو كانت الصفات موجودة في الخارج متعددة وان قدمها ذاتي يلزم ان تكون كل واحدة منها واجب الوجود لذاته مستقلاً بوجوده مستغنيا عما عداه فتكون الصفات موجودة بدون الذات مستقلة عنها فلا تكون صفات الا اسما فقط فيتعدد الواجب ويكون ما اورده المعتزلة لازماً لزوماً واضحاً وهذا مما يفهمه مما له ادنى الملم بالقرن متى تجرد عن التعصب الاعمى واما ان لا يكون واجبا لذاته وهو ما لو نظر الى ذاته لم تكن كافية في انتزاع المفهوم المشترك بل لا بد من اعتبار الفاعل المؤثر مع ذاته حتى يكون ماهية في الخارج وينتزع منها هذا المفهوم المشترك لان ذاته ليست كافية في وجوده وليس هذا الا الممكن لذاته بلا شبهة فلو كانت الصفات موجودة في الخارج قديمة بقدم الذات الاقدس لكانت واجبة بالغير وهو يناقض التقديم الذاتي لها فتكون ممكنة بنفسها وهو قول شنيع ويلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء ولا نقول به او يلزم الحدوث لان كل ممكن موجود فهو حادث عندنا بل باتفاق العقلاء كما سبق فيجب ان يكون مراد الشيخ رحمه الله ان الصفات من الاعتبارات المتخالفة عند العقل باختلاف الملاحظات وانها في الخارج ليست بالموجودة اصلاً وما ليس بوجوده في الخارج يجب ان يسلب عنه جميع المفاهيم في الخارج فنبه الشيخ رحمه الله بنى الشيء ونفي تقيضه حيث قال ليست غير الذات ولا عين الذات طلى ان هذه الصفات ليس مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية فليست بموجودة في الخارج واثبتنا في مقابلة قول من اثبت المشتق ونفي مبدائه اثباتاً تحقيقياً في باب الالفاظ والاعتبارات لا اثباتاً حقيقياً

في باب الخارجيات ومن ذلك تعلم ان الشيخ لم يرد بالغير سوى اصطلاح العقلاء  
فانه لم يكتف فيما قل عنه بنفي العين والغير حتى يمكن ان يتكف للماحداث اصطلاح  
في الغير غير معروف للعقلاء بل نفي نفي النورية ايضا فلا يقال عنده للصفات لا  
غير كما لا يقال لما غير فلا داعي لما تكلفوا لاثبات الواسطة ولما ذكرناه قال صاحب  
المواقف والحق ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما يجب ان  
يكون في الحل قال السيد ومضاه انهما متغايران مفهوماً ومتحدان هوية اي ان  
مفهوم الذات هو الوجود الخارجي ومفهوم الواجب ما كان وجوده لازماً لذاته من  
حيث هي ذاته ومفهوم القدرة مبدأ الاثر الاختياري ومفهوم العلم مبدأ الانكشاف  
ومفهوم الارادة مبدأ الترجيح او تخصيص الاصل الاختيارية او ما يشبه ذلك  
وهكذا باقي الصفات وهذه المفاهيم على حسب تبلي اللغات ودوران الاستعمال  
او اصطلاح الطوائف وما يقرب من ذلك مفاهيم عرضية تختلف افرادها بالحقائق  
فلا ضير ان كان بعض افرادها جوهرًا والاخر عرضاً ويدها الاجتماع والاقتراح  
جائر في الصدق وان تباينت حقيقاً من حيث هي مفاهيم وصور عقلية وهي في  
الخارج متصادقة في ذات الواجب تعالى فيقال الذات ذات واجب الوجود  
والذات قدرة وارادة وعلم الى سائر هذه المفاهيم وكل مفهوم قد علمت انه يخالف  
بذاته المفهوم الآخر فهي لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم الذات مابين لباقي  
المفاهيم وكذا نفس الذات مبانة لسائر المفاهيم ولا غيره بحسب الخارج فان الذات  
موضوع واحد يحمل عليه جميعها والموضوع والمحمول متحدان في الوجود كما هو  
ظاهر فليس في الخارج الا ذات واحدة فقط بدون زائد يصدق عليه مفاهيم مختلفة  
فقد تحقق انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الماصدق والله در صاحب  
الموافق حيث بين مراد الشيخ بما يجمع بين قوله وقول القائلين بالعينية ولذا قال

ليست بينهما ايضاً وهو واضح والا لزم ان تكون الذات صفات وان الحياة عين العلم مثلاً وهو باطل فبطل ما ذهب اليه المعتزلة من انه تعالى قادر بذاته وحي بذاته وعالم كذلك وهكذا لا بصفات زائدة على الذات تسمى بالقدرة والحياة وهكذا لئلا يلزم تعدد القدماء المحال والجواب ان المحال انما هو تعدد ذات اما ذات واحدة متصفة بصفات لا يصح الانفكاك عنها فليس بمحال بل هو الواجب وانما اقتصرنا على الاول لانا في مقام الاستدلال على ان قدمها ذاتي ولما ذهب المعتزلة الى استغالة الكلام عليه تعالى لانه انما يكون بحروف واصوات وتقديم وتأخير وغير ذلك وهذه كلها حادثة ولا يصح اتصافه تعالى بالحوادث والا لكان حادثاً وصرفوا ماورد في الكتاب والسنة من انه تعالى متكلم عن ظاهرة على معنى انه خالق الكلام في غيره كالشجرة التي كلمت موسى عليه السلام مثلاً فالكلام صفة غيره لاسفته تعالى اجاب اهل السنة بمنع حصر الكلام في الحروف والاصوات بجمل الكلام قسمين لفظي ونفسي والثاني هو المراد كما اشار اليه بقوله

عبد الحكيم في حاشية المواقف رداً لاعتراض السيد على ما قاله صاحب المواقف ما نصه لو حمل اي السيد كلامه اي كلام صاحب المواقف على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعة والصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منها هوية مفارقة لهوية الاخر اذ لم يتم دليل على امر سوى التعلق كما سيحيى في بحث العلم والمفسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح احد المتدورين ويكون قوله كما يجب تنظيراً لا تمثيلاً لم يرد ما اورده الشارح اه وقد تقدم لنا كلام يتعلق بهذا فذكره (قوله والا لزم الخ) او تكون الصفات ذاتاً وكان

(تم الكلام) اي كلامه تعالى الذي هو صفة ذاته نفسي « ليس بالحروف والصوات » وليس « متلبساً بالترتيب » من تقديم وتأخير ( كما ) لكلام الحادث

الاولى التعرض له ( قوله ثم الكلام الخ ) يبان ذلك ان لنا كلاماً نفسياً وهو ما رتبناه في خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب مبدأً هو ملكة الاقتدار على تأليف كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرار الادراكات المتعلقة بالكلمات وتأليفها حال الصغر في الجملة ثم ترداد شيئاً فشيئاً وربما يطلق عليها الكلام مجازاً اطلاقاً. لاسم الاثر والسبب على المؤثر والسبب كما في قولم زيد متكلم بمعنى متصف بما يضاد الحرس الباطني فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام وليس المراد من التكلم في هذا القول التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك الملكة وان لم يتكلم بالفعل وهي المراد بقولم صفة الكلام صفة مضادة للحرس والافه وهي غير العلم اذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق به علماً كلاماً لنا واللازم باطل ونجه الملازمة ان كل ما يتعلق به مبدأً ترتيبنا فهو كلامنا قطعاً اذ لا يمكن ترتيب المرتب وما رتبه غيرنا فهو كلام انغير اذا وعيت هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأً تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدها من جملة الصفات الحقيقية حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما عرفتهم كثيراً ما يطلقون اسماء الآثار على مبادئها ولو مجازاً وتلك الكلمات المرتبة قديمة اي ازلية لان الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع من الصور العلية وهي صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بصفته تعالى التي هي مبدأً ترتيبها والصور العلية ليست من الاعيان الخارجية حتى تكون قديمة بل هي ازلية



فلي هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لأنها إنما تكون مبدأ الترتيب الحوادث كالالفاظ الحادثة و يكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالانجاب لا بالاختيار لانه تعالى موجب في علمه بالاشياء فالكلام النفسي في الحقيقة هو الصورة العلية التي احتضتها ذات الواجب تعالى بمدخلة تلك الصفة القديمة مرتبة بترتيب القرائن مثلاً وليس ترتيب كلام غيره تعالى المعلوم له بمدخلة صفته الازلية بل بمدخلة صفة الغير فلا يلزم ان يكون من كلام الله تعالى وان كان معلوماً له في الازل بكلماته وترتيبه فليس كلام الله الا ما رتبته الله بنفسه والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي باعتبار هذا الوجود كلام الله اللفظي ولفظ كلام الله مشترك بينهما او هو اسم للمعية تلك الكلمات بقطع النظر عن الوجودين في الوضع دون الاستعمال فلا يرد ما قيل لا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المرتبة لان الترتيب انما هو في الوجود العلمي والخارجي ولا تكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود في الخارج ويكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعلومة له تعالى لاصفة له اه وذلك لان عدم الملاحظة وقطع النظر عن الوجودين حال الوضع لا يقتضي الخلو عنها في الواقع

( قوله لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة الخ ) بذلك بطل قول عبد الحكيم على الدواني انه راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة اخرى اه نعم مقاله قبل ذلك من انه لا دليل على ثبوت الصفة التي هي مبدأ التمكن بل للثابت قس التمكن من نظم الكلمات حتى تكن الكلام مع عبارات الشيخ القائل بان الصفات السبع موجودة خارجاً فلي هذا مقاله العلامة المذكور قبل ما تقدم من ان الاشعري لعلمه اراد به اي بكلام الله الواحد مبدا هذا الكلام النفسى وهو التمكن من ترتيب الخ لا يلائم مذهب الاشعري وان كان هو التحقيق بناء على ان الصفات السبعة امور اعتبارية كما صرح به العلامة المذكور وغيره ولكل مقام مقال فانهم اه منه « قوله فلا يرد ما قيل » القائل عبد الحكيم على الدواني فانه اورد في هذا المقام ايرادات خمسة يؤخذ دفعا كلها مما ذكرنا فتدبر اه منه

(المالوف) لنا وحيثئذ فلا يلزم الحال وفي قولي وليس بالحروف الخ رد ايضاً على الكرامية والحنابلة الزاعمين ان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف الا انه قديم قائم بذاته تعالى ولما فرغ سبحانه الله تعالى من القسم الاول وهو ما يجب لله تعالى شرع في بيان القسم الثاني وهو ما يستحيل عليه تعالى فقال «ويستحيل» غاية تعالى «ضد ما قدما» الالف للاطلاق (من الصفات) بيان لما اي الصفات النفسية والسلبية والمعاني «الشلخات» اي المرفوعات المنزهات عن الحدوث ولوازمه (فاعلم) اصله فاعلم بنون التوكيد الحقيقية فقلت في

ولا عدم ملاحظة واحد منها حال الاستعمال ولما علمت ان الصفة القديمة هي مبدأ تلك الكلمات وهي صفة حقيقية موجودة في الخارج كبقية الصفات حتى مذهب الشيخ لا نفس الكلمات وتوصيفهم الكلام النفسي بالقديم انما هو بمعنى الازلي فاندفعت شبه الناظرين في هذا المقام وهنا تشعبت اقوال كثيرة والتعميل على ما ذكرنا لك فافهم ولا تقلد واعرف الرجال بالحق (قوله على الكرامية والحنابلة الخ) اعلم ان هنا قياسين متعارضين في النتيجة احدهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله قديم ثانيهما كلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة التقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا كبري الثاني القائلة كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة متعاقبة فهو حادث بل قال بعضهم يقدم الجلد والغلاف وما بالهم لم يقولوا يقدم الكاتب والجلد والشاة التي اخذ منها الجلد وصانع

الوقف الفا والمراد بالضد هنا الضد اللغوي وهو مطلق المتأني سواء كان وجوديا او عديميا فكأنه قال ويستحيل عليه تعالى كل ما يتأني ما تقدم من الصفات لا بالضد الاصطلاحي على ما سياتي وانواع المتأناة عند المناطقة

الغلاف وما اتخذ منه الغلاف وقيل انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث رعاية للادب واحتراز عن ذهاب الوم الى حدوث الكلام النفسي كما امتنع عن ذلك بعض الاشاعرة لذلك والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد الكلام في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبريل او النبي عليه السلام او غيرهم كشجرة موسى فهم منعوا صغرى الاول القائلة كلام الله صفته تعالى والكرامية لما راوا مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة من كون المؤلف مما ذكر حادئا اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معني كونه متكلما انه خالق الكلام في الصير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلف من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا كبرى الاول القائلة كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا صغرى الثاني القائلة كلام الله مؤلف من الحروف والاصوات فلا نزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في ثبوت كلام نفسي فانكره المعتزلة واثبتته الاشاعرة والوجدان يشهد بشبوته كما يعلم مما تقدم فتأمل ولا تسأم لان المقام صعب « قوله وانواع المتأناة عند المناطقة » اي عند الحكماء واما عند اهل الحق فالاثان عندهم ثلاثة اقسام احدها الثلاثن وهما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية اي التي لا

اربعة ثنائي التقيضين وثنائي الضدين وثنائي العدم والملكة وثنائي المتضادين اما التقيضان فهما ايجاب انشيء وسلبه نحو زيد لا زيد وزيد قائم لا زيد ليس قائم واما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر كاليابض والسواد واحترزنا بناية الخلاف من نحو

تحتاج في اقصاف الشيء بها الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية وثنائها الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل واحد اي عرضان يستحيل ان لا يخرج بالرضين القدم مع الوجود والاعدام والجواهر والجواهر مع العرض والتقديم والحادث والامور الاعتبارية وبامتناع الاجتماع نحو السواد والحلاوة وبقولنا لذاتهما نحو العلم بالحركة والسكون مما لان امتناع اجتماعهما لاستلزامهما المعلومين المنتع اجتماعهما لذاتهما وثنائها المتخالفين وهما غير الاولين وهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ولا يتمتع اجتماعهما لذاتهما في محل فخرج المثالان والضدان وقيل المتخالفان غير المثليين فهما موجودان لا يشتركان في جميع صفات النفس فيكون الضدان قسما من المتخالفين كذا يؤخذ من المواقف وشرح السيد وبهذا تعلم ان الثنائي عند اهل الحق ينقسم الى قسمين التضاد والتخالف فقط « قوله اربعة الخ » قالت الحكماء المتقابلان اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون الاول ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتطابقان والا فهما الضدان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد واليابض دون الحمرة والصفرة لعدم وجود غاية الخلاف بينهما او بين احدهما والسواد او الياض فيسميان بالمتعاندتين والضدان بالمعنى المذكور يسميان بالحقيقين وبالمعنى الاول الشامل للمتعاندتين المشهورين والثاني ان اعتبر

البياض مع الحركة واما العدم والملكة فهما وجود الشيء وعدمه عما من شأنه ان يتصف به كالبصر والعلم والجهل البسيط فالبصر وجودي وهو الملكة والعلم عدمي اذ العلم عدم البصر عما من شأنه البصر وكذا العلم والجهل واما المتضايقان فهما الامر ان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تفعل احدهما على

فيه بنسبته الى قابل الامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كعدم اللحية عما من شأنه ان يكون في ذلك الوقت ملتصقا مثل الكوسج لا الامر د فالدعم والملكة مشهوران وان اعتبر قبوله له اعمر من ذلك بل بحسب نوعه كعدم اللحية بالنسبة للمرأة او جنبه للعقرب كالعلمي للعقرب او البعيد كعدم الحركة الاختيارية للجل فالدعم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب والحاصل ان الحكماء قالوا كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتقابلين الى المتقابلين وغيرهما وقسموا المتقابلين الى مامر والمشهور في تقسيم المتقابلين انها اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تفعل كل منهما بالقياس الى الآخر فالمتضايقان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فالما ان يعتبر في عدمي محل قابل للوجودي فالدعم والملكة اولا فالسلب والايجاب واعترض عليه بجواز كونهما عدميين كالعلمي واللاعلمي واجيب بان العلم هو عدم البصر عن هو قابل له فان اريد اللاعلمي سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بالايجاب والسلب ورد بان مفهوم اللاعلمي اعم من الامرين وهو المقابل لمفهوم العلم نفسه فثبت التقابل بين عدميين ولذلك حذر في المواقف عن هذا المشهور الى ما ذكرته

تقل الآخر كالأبوة والبنوة والمراد بالوجودي في المتضايين ما ليس معناه عدم  
كذا لا الموجود في الخارج عن الذهن إذا لم يمتثل لا وجود لها في الخارج عن الذهن  
ولا تنافي بين الخلفين كاليأس والحركة وكذا بين المثليين كاليأس واليأس

ثبنيها على أن المراد بالوجودي هنا ما ليس السلب جزء مفهومه فدخل العموم  
واللازمي في قسم السلب والایجاب لأن مفهوم اللازمي على الوجه الاعم لا يتبر  
فيه قابلية المحل فتفطن تعرف ما قبل هذا ( قوله والمراد بالوجودي الخ ) المتضايين  
حقيقين وهو المراد هنا ومشهوران وهما الاب والابن وهما من الموجودات  
الخارجية ( قوله وكذا المثليين كاليأس واليأس ) هو قول المعتزلة فانهم اتفقوا  
على جواز اجتماعها مطلقاً الا شرذمة منهم فانهم استثنوا الحركتين التماثلتين  
ومنعوا اجتماعهما بناء على تماثلها انما يكون باتحاد المتحرك وما فيه من الحركة وما  
فيه من المبدأ والمنتهى وإذا كان كذلك ارفع الاثنية عنها اسندل المعتزلة  
على الجواز بان الجسم اذا غمس في الصبغ يعلوه كدرة ثم كبة ثم سواد ثم  
حلوكه وليس ذلك الاختلاف بتكرار الشمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق  
فالكبة كدرتان اجتماعاً والسواد كبتان كذلك والحلوكه سوادان اجتماعاً ثبت  
اجتماع المثليين قلنا ان كل واحد من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في  
الشدة والضعف فتوارد هذه الالوان على الجسم على البديل والثاني يزول الاول  
عنه فلا يتصور اجتماعها في الجسم اصلاً الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في  
السوادية توهم انه فيه اجتماع لونين متماثلين وليس كذلك وهذا هو الحق فان  
القواكه تبدل من الخضرة الى السواد بتوارد الالوان المختلفة عليها بدلاً فكذلك  
في صورة الصبغ المذكورة

والمحققون على التنافي بينهما قالوا لان الحل لو قبل المثلين لزم ان يقبل الضدين لان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده او عن مثله فلو قبل المثلين لجاء وجود أحدهما في الحل مع انتفاء الآخر فيخلفه ضده فيجتمع الضدان وهو محال اذا علمت

( قوله والمحققون على التنافي بينهما ) فالمثلان لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ الاشعري ان قلت يجب ان يكون قسما من الضدين على هذا قلت لا يجب ذلك لان عدم اجتماع المثلين لم يكن لتضادهما بل للزوم للاتحاد ورفع الاثينية على فرض الاجتماع فالمثلان والضدان نوعان متباينان وان اشتركا في امتناع الاجتماع ولان المثلين قد يكونان جوهرين بخلاف الضدين فانهما عرضان كما سبق واذا كان المثلان عرضين فليس امتناع اجتماعهما لذاتهما بل للحل مدخل في ذلك فان وحدته ترفع الاثينية فيهما كما مر حتى لو فرض عدم استلزام وحدة الحل لرفع الاثينية لم يستعمل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بنا على عدم ذلك الاستلزام ( قوله قالوا لان الحل الخ ) قد نظر فيه في المواقف وشرحها للسيد بان ذلك فرع جواز خلو الحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع عليه ان الحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فيجوز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فيجوز ان يخلو الحل عن الشيء الذي هو المثل الزايل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين في الحل يصح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعا وذلك كاف بدون احتياج الى وقوعه قلت لا نسلم كون ذلك الانتفاء مصححا للاتصاف بما ذكر مع وجود المثل الباقي وقد استدلووا بغير هذا ايضا ونظر فيه في المواقف وشرحها المذكور

ذلك فيستحيل عليه تعالى ثلاثة حشروفة وهي اضداد الصفات الاولى لما علمت  
انها واجبة له تعالى والراجح لا يتبل الانتفاء فيستحيل عليه تعالى عدم  
والحدوث وطروء عدم ويسمى الفناء والمائلة للحوادث من جرمية او عرضية او  
حلول او اتصال او انفصال او بعد او قرب او كبر او صغر وكذا يستحيل عليه  
تعالى عدم القيام بنفسه بان يفترق الى ثلث او مخصص وتعلم الوجدانية بان يكون  
ذا كثرة في ذاته او صفاته او يكون له شريك في فعل من الافعال وكذا يستحيل  
عليه تعالى الجول مركبا او بسيطا او ما في معناه من غن او غفلة او نسيان او نوم  
او اشتغال بشأن عن شأن ويستحيل عليه تعالى الموت والجز وما في معناه من  
فتور او نصب وانكراهية اي عدم الارادة بان يقع في ملكه ما لا يريد او  
تصدر الكائنات عنه تعالى بالتعليل او بالطبع لما يلزم من قدم العالم الذي قام  
البرهان القاطع على حدوثه وورد الشرع به لانه يجب اقتران العلة بمعلوما والطبيعة  
بمطبوعها والقائل بذلك كافر باجماع المسلمين كما تقدم وتقدم الفرق بين الفاعل  
بالعلة والفاعل بالطبع من ان العلة لا تتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع  
والطبيعة تتوقف على ذلك ومما يدل على بطلانها اختلاف انواع العالم على  
كثرتها اذ معلول العلة والطبيعة لا يختلف وكذا يستحيل عليه تعالى البكم اي عدم  
الكلام بوجود افة تمنع منه وفي معناه السكوت النفسى ويستحيل عليه تعالى الصمم  
والعمى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما وجبت له هذه الصفات واستحال عليه  
اضدادها (لانه) تعالى «لولا لم يكن موصوفا بها لكان بالسوى» اي بسواها من  
الجهل والهمز وغيرها مما تقدم من المستحيلات «معروفا» يعنى موصوفا اي انه لو  
لم يكن متصفا بها لا تصف بانحدادها لكن اتصافه تعالى باضدادها باطل لما يلزم  
عليه من الافتقار والحدوث كما اشار له بقوله «وكل من قام به سواها» اي غيرها



من الجاهل او ما في مناه او العجز الى آخر الاضداد. فهو الذي في الفقر» اي  
 الاحتياج الى من يكمله وهو يتعلق بقوله «قد تنامي» اي بلغ النهاية في الفقر  
 وهو محال لانه يؤدي الى الحدوث فيكون من جملة العالم الحادث المنتظر والواو  
 في قولنا «والواحد المعبود» للحال «لا يفترق لغيره» وهو في المعنى دليل لقولنا  
 وكل من قام به الخ لانه في قوة قولنا لانه معبود وكل معبود لا يفترق لغيره وقد  
 حذفنا كبرى القياس مع النتيجة والتقدير وكل من تنامي في الفقر فهو حادث فكل  
 من قام به سواها فهو حادث كما اشرنا له في التقرير وهذا القياس دليل الاستثنائية  
 المطلوبة اعنى قولنا لكن اتصافه باضدادها باطل كما اشرنا له ايضا «جل»  
 عن ذلك الافتقار «الغنى» بالسكون للوزن اي عن كل ما سواه لاتصافه تعالى  
 بكل كمال وتزده عن كل نقص (المقتدر) على كل شيء وكل شيء فهو له فقير  
 ولما انتهى الكلام على قسمي الواجب والمستحيل شرع في بيان الجائز فقال (وجائز  
 في حقه) تعالى (الايجاد) اي ايجاد الممكنات سواء وجدت بالفعل أو لم توجد  
 والايجاد والخلق بمعنى واحد وهو تعلق القدرة بوجود المقدور فان تعلقت بالحياة  
 سمي احياء وبالمرت سمي امانة وبالرزق سمي زرقا وترزقا وهذه التعلقات هي  
 المسماة بصفات الافعال وهي حادثة كما ترى لانها عبارة عن التعلق التجيزي  
 للقدرة وهو حادث قطعا فان قلت قد نقسم ان تعلق القدرة واجب فكيف يحكم  
 عليه هنا بالجواز قلت الواجب التعلق الصلحي القديم اما التجيزي فجائز وكل  
 جائز حادث فان قلت الخلق والايجاد من صفاته تعالى وكيف يتصف تعالى  
 بالحوادث قلنا هذه امور اعتبارية تعرض للقدرة لا وجود لها الا في الازمان ولا

فارجع اليه ان شئت (قوله قلنا هذه امور اعتبارية تعرض الخ) اي فلا تنصف

تحقق لها في نفسها ككونه قبل العالم ومعه وبعده فلا يلزم قيام الحوادث به تعالى (والترك) اي ترك الایجاد للممكنات سواء وجدت او لم توجد يعني ان ايجاد كل ممكن او تركه أمر جائز في حق تعالى ان شاء فعل وان شاء ترك ومن ذلك بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام ورؤية الباري تعالى واثابة العاصي وتعذيب المطيع (والاشقاء) وهو خلق قدرة الكفر او خلق الكفر في البعد والعياذ بالله تعالى ويسمى الخذلان والاضلال وقيد الاشعري بحالة الموت واطلقه الماتريدي (والاسعاد) وهو خلق قدرة الطاعة او هو خلق الطاعة في البعد ويسمى بالمداية وقيد الاشعري بحالة الموت فالشقي والسعيد من مات على الكفر أو الايمان وعند الماتريدي هو الكافر او المؤمن وينبغي على هذا الخلاف هل الشقاوة والسعادة يتبدلان فقال الاول لا والثاني نعم والخلف لفظي واما الاشقاء والاسعاد فلا يتبدلان اتفاقا اما عند امامنا الاشعري فلانها الامانة على الشقاوة او السعادة فهما من صفات الافعال وهي عنده حادثة لانها عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور كما مر واما عند الماتريدي فلانها قديمان كالاحياء والامانة والخلق والرزق وجميع ما نبرعنه بصفات الافعال فقد جزم الماتريدي بقدمها ومجموعها عند محققهم عبارة عن صفة واحدة تسمى بالتكوين قائمة بذاته تعالى لكونها صفة معنى كالقدرة والارادة يتأق بها وجود الاشياء على وفق

بالحدوث بمعنى الوجود بعد العدم بل بمعنى التجدد ولا خير في ذلك (قوله) واما عند الماتريدي فلانها الخ (القديم عند الماتريدي شيء واحد يتعدد تعلقاته كما يؤخذ من كلامه بعد غائبهما هنا بما يأتي «قوله تسمى بالتكوين» اي اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله تعالى كن متقدما على كون الحادثات

الارادة والفرق بينها وبين القدره ان القدره عندم بها صحة التأثير في الممكن والتكوين به وجود الاشياء وحاصله انه لا يصح ان يكون مبدأ الوجود القدره لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل فتكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى بها الصدور وهي التكوين فهي ليست التلقى التجيزي للقدره حتى تكون حادثة وجائزة والجائز انما هو الحدوث وعدمه لا اليجاد فانه قديم لكونه صفة ذاته تعالى فالاشقاء والاسعاد لا يتبدلان لقدمهما لما علمت انهما يرجعان الى التكوين الذي هو صفة ذاته تعالى والشقاوة والسعادة يتبدلان لانهما الكفر والايمان لا بقيد الموت على ذلك ولا يلزم من قدم التكوين قدم المكون اذ لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقها وجملة القول في ذلك ان ~~ال~~ المكون والخلق الرزق والاحياء والامانة والاشقاء والاسعاد والتصور الى غير ذلك عند الاشعرية صفات حادثة لانها اضافات واعتبارات بين القدره والمقدور وعند الماتريدي قديمة لانها صفة ازلية بها صدور العالم وكل جزء من اجزائه وتسمى تكويناً لكن ان تعلقت بوجود الشيء سميت ايجاداً وخلقاً او بموته سميت امانه او بصورته سميت تصويراً وهي زائدة على القدره والارادة فالارادة بها التخصيص والقدره هي القوة على فعل الشيء او تركه ونسبة الامرين اليها على

وجودها والمراد بذلك القول التكوين واليجاد ( قوله وحاصله انه لا يصح ان يكون مبدأ الوجود الخ ) مذهب الماتريدي ان وظيفة الارادة تخصيص احد طرفي الممكن ووظيفة القدره اعداد الطرف الذي خصصته الارادة وتيسره للصدور ووظيفة التكوين صدوره بالفعل وعلى هذا فلا تكون نسبة القدره الى الطرفين على السواء على مذهبه نعم بقطع النظر عن تخصيص الارادة بكون نسبتها اليهما

السواء فليس بها صدور الاشياء وانما بها قبول الصدور فهي مبدأ لقبول الصدور  
والتكوين مبدأ لنفس الصدور والمحققون من الاشاعة على انه ليس في الازل  
الا مبدأ اليجاد والاشقاء والاسعاد وغير ذلك ولا دليل على صفة اخرى سوى  
القدرة والارادة فان القدرة وان كان نسبتها الى وجود المكون وعدمه على سواء  
لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين وانما نص على الاشقاء والاسعاد  
وان دخلا في اليجاد اهتماماً بشأنهما ودخل في الجائز رطابة الصلاح والا صلح  
اذ لو وجب عليه تعالى ما هو الاصلح في حق العبد ما وقعت محنة وما خلق الله  
تعالى الكافر الفقير المذهب دنيا واخرى وما حصل الم لطفل لا تكليف عليه ولما  
كانت بعض البهائم والطيور في غاية الضعف والبلاء ولما كانت لطلب الهداية  
وكشف الضر معنى لوجوب افعال ما هو الاصلح للعبد ولما بقي في قدرة الله تعالى  
بالنسبة الى مصالح العباد شي آخر اذ قد اتى على ما في وسعه من الاصلح  
الواجب « ومن يقل فعل الصلاح وجبا » الالف للاطلاق « على الاله » تعالى  
وهو المعتزلة « قد اساء » حذف الفاء ضرورة اي فقد احزن « الادبا » اللائق  
بحقه تعالى والالف للاطلاق ايضاً ففي الادب استعارة بالكناية وفي الاساءة  
استعارة تخييلية ثم الكلام كناية عن عدم اقتصافهم بالادب لانه يلزم من  
اساءتك لتفريك بعده عنك وفترته منك بل لا يستطيع ان ينظر اليك وهي ابلغ

على سواء ولا مدخل له في الاحتياج الى صفة التكوين ( قوله ولا دليل الخ )  
والاعداد الذي جعله الماتريدي وظيفة القدرة يكفي فيه تخصيص الارادة مع  
صلاحية الممكن لكل من الطرفين ( قوله ومن يقل فعل الصلاح الخ ) ذهب  
معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا ومعتزلة البصرة الى وجوبه في

من الحقيقة يعني انهم اخلوا بالادب مع الله تعالى غاية الاخلال حتى خلت  
قلوبهم عن يوارق الاجلال وارتكبوا بدعة شنيعة وقوله فظيعة وذلك لان من

الدين فقط واراد الاولى الاصح في الحكمة والتدبير واراد الثانية الانفع قال في  
المواقف وشرحها اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب  
فلا اشاعة من جهة انه لا قبيح منه اصلا ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل  
القبيح وترك الواجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه  
يفعله اه وما قيل انه تعالى يعلم في الازل بوجود كل حادث في وقته المعين فيجب

( قوله في الحكمة والتدبير ) اي بالنسبة للعبد لا الحكمة والتدبير بالنسبة الى علم الله تعالى  
كذا يؤخذ من الدواني بدليل ما اورده عليهم ونافسه عبد الحكم بكلام قلته عن الخيالي  
ظاهره ان المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى واما الفرقة الثانية فصرح بكلام  
الخيالي انهم اعتبروا في الاتقع للعبد جانب علم الله تعالى فاوجبوا ما علم الله نعمه للعبد فزيمهم  
ما لزيمهم من ان الكافر الفقير المبتل بالآلام والاسقام الاصح بحالته ان لا يخلق او ينجو  
طفلا او يسلب عنه عقله ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه قافلا حتى قل ما يوجب  
خلودم في النار وان يكون بقاء ابليس طول زمانه واقداره على اضلال المباد اصح له مع  
انه يوجب مز يد عنه وان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه  
للثواب فلزم ترك الواجب فيمن مات جفيرا وجميع ما تقدم يلزم الفرقة الاولى ايضا بناء على  
ما يؤخذ من الدواني اما على ما يؤخذ من الخيالي فلا بل يلزمهم ان يجوزوا تركه مع  
كونه محلا بالحكمة فلا معنى للوجوب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ على انه يكون مغفرا  
لاخلاله بالحكمة ولن لم يجوزوا تركه فيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزام المذهب  
الفلسفي حيث قالوا بالايجاب وان كان هناك فرق من وجه اخر وهو ان مراد المعتزلة بالاصح  
الواجب الاصح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه  
الفلاسفة في نظام العالم فانهم ولا تنظر بظواهر بعض عبارات المخالفة لما تقدم فارب المراد  
منها ما قلناه اه منه

( قوله وما قيل الخ ) وارذ على النافين للوجوب اه منه

وجوده فيه اذ لو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب العلم جهلا فليس بشيء  
 لان العلم التصديقي يوقوع شيء في وقته الذي عينه بالارادة تابع للوقوع بانفاق  
 منا ومن المعتزلة فلا نزاع في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في  
 الوقت الذي عينته الارادة ولا في انه لو تعلقت الارادة بوقوعه في الوقت الاخر  
 لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لا في الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته  
 تعالى فعل نفسه في وقت معين تستلزم وجوده في ذلك الوقت وانما النزاع في ان  
 ارادته بعض الافعال وفعله بالاختياري كإيجاد المكلفين هل يستلزم عقلا  
 ارادة فعل اخر وان يفعله كاللطف والاصح ذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على  
 انه لو لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال  
 في شأنه تعالى كالقدم والسفوف وغيرها والاشاعره والماتريدية الى نفي ذلك الاستلزام  
 بنفي لزوم النقص لان ما قاله المعتزلة لا يتم الا اذا علم ثبوت المصالح في بعض  
 افعاله دون بعض لكنه باطل لان جميع افعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح  
 لانه الحكيم الخبير فلو ترك فعلا وفعل ضده كان ذلك لحكمة فلا يمكن الحكم  
 بوجوب فعل مخصوص عليه تعالى فالقول بالوجوب في بعض الافعال دون بعض  
 باطل ولاجل ما ذكرنا لم يحملوا ما اخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا  
 عليه مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البته لان ذلك الاخبار تابع للعلم  
 والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب  
 الماتريدية المتبئين للافعال جهة محسنة او مقبحة قبل ورود الشرع كالامارة على  
 حكم الشارع فهو بالنسبة لافعال اليباد لا بالنسبة لافعال الله لعدم تأني القبيح  
 فيها فهو محال في حقه فتركه واجب لله لا عليه فهم يوافقون الاشاعرة في انه لا يجب

وجب عليه شيء فهو مقهور ثم لا يصح ان يراد بالوجوب عليه تعالى ما يستحق تاركه الذم والعقاب كما في حق المكلفين وهو ظاهر فما بقي الا ان معناه لزوم صدور الاصلح عنه بحيث لا يتمكن من الترك والا فلا معنى للوجوب واقوئى ما تمسكوا به في ذلك ان ترك الاصلح يستلزم المحال من سفه وجهل او عبث او بخل وظاهر انه رفض لقاعدة الاختيار وتمسك بالفلسفة الظاهرة العوار وحكي ان الامام ابا الحسن الاشعري رضى الله عنه سأل شيخه ابا علي الجبائي وهو يقرر مسئلة وجوب الصلاح فقال له ما نقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً فقال الاول يثاب في الجنة والثاني يعاقب في النار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتني صغيراً ولم تبقني الى ان اكبر فاطيعك لاثاب في الجنة فقال الجبائي يقول الرب تعالى اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لمصيت فدخلت النار فكان

عليه شيء (قوله ثم لا يصح ان يراد الخ) ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسناً وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا في شرح المواظف فافهم «قوله فما بقي الا ان معناه الخ» فرق بين الوجوب عليه والوجوب عنه كما صرح به صاحب المواظف في بحث النظر فان الاول مخصوص بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر منه ما يوجبه اختياراً كوجوب صدور المتولد كحركة الخاتم بعد صدور الفعل المتولد منه اختياراً كحركة الاصبع وهذا زعم المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لثبات الفاعل الموجب اما مطلقاً

الاصح لك موتك صغيراً فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتي صغيراً لئلا اعصي فادخل النار فاذا يقول الرب فبهت الجبائي ويروى انه قال للاشعري ابك جنون فقال الاشعري لا ولكن وقف همار الشيخ في العقبة فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن معه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضي عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة وسبب تسمية المعتزلة معتزلة ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري فيقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال

او بواسطة الاستعداد التام كما هو زعم الفلاسفة في افعاله تعالى ولذا اشار في التلويح الى ان معنى الخلاف انه هل يكون بمض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدورها عنه تعالى بعد صدور ما يوجبها اختيارا اولا كرواية الاصح واخراج الفاسق من النار فبعد الافعال بالممكنة اشارة الى ان قول المعتزلة بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختيارا وبذلك اندفع قول شرح العقائد الموافق ما هنا ليت شعري ما معنى وجوب الشيء عليه اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استزائه محالا آخر من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وعمل الى الفلسفة الظاهرة العواراه لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجبه اختيارا لا مطلقا ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض لقاعدة الاختيار كما لا رفض لما في

« قوله فلا رفض لقاعدة الاختيار » اي لانه وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار فصار شيئا بقول اهل السنة بوجوب النقل بعد تعلق الارادة به اختيارا فاقبل اه منه



الحسن قد اعتزل عنا واصل ( واجزم ) اي اقطع واعتقد وجوباً يا ( اخي ) في الاسلام اذ الالب الذي خرجنا بسببه من ظلمة الفكر الى نور الايمان واحد وهو النبي عليه الصلاة والسلام ( برؤية الاله ) سبحانه وتعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر اي بوقوعها « في جنة الخلد » اي الإقامة على سبيل الدوام حال كون الرؤية حاصلة ( بلا نهاي ) المرئي تعالى اي من غير احاطة بمحدود المرئي ونهاياته لاستحالة الحدود والنهايات عليه تعالى فكما انهم يعلمونه بلا حد ونهاية وبلا كيف يرونه كذلك فيرى لافي مكان ولا في جهة ولا باتصال شعاع ولا على مسافة بينه تعالى وبين الراي لان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى في اي محل شاء وليس بلازم ان لا يكون الا عند اجتماع الشرائط كما سيأتي توضيحه وتقع لكل من دخل الجنة من انس وجن من هذه الامة وغيرها حق النساء والضييان

اختيار الامام الرازي المختار لكثير من محققي الاشاعرة من لزوم العلم للنظر عقلاً كما اعترف به شارح العقائد المذكور في بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه السيد الشريف نعم قول المعتزلة باللزوم العقلي في اللطف والاصلح وغيرها زعم فاسد لكنه بحث آخر قد بينا بطلانه وانما كلامنا في معنى الواجب عليه وتفسيره لافي وقومه وصحته فلا تغفل وتذكر « قوله بمعنى الانكشاف التام الخ » اي البالغ الى مرتبة فوق الانكشاف بالعلم وان كان في تلك المرتبة مراتب وذلك الانكشاف في رؤية الحاضر انشاهد انما يحصل لنا عادة بالمعاينة والقرب المعتدل لان زيادة البعد وكمال القرب مانعان عن حصوله وبخروج الاشعة من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط مجتمعة في مركز البصر قاعدته على سطح الكروي او على هيئة خط مستقيم يضرب طرفه الواصل الى المرئي فيتحرك على

وتفاضل الرؤية كما وكيفا ولقد على قدر العلم بالله تعالى وجهه في الدنيا حتى ان البعض لا تنقطع عنه ابداً كما انه كان في الدنيا لا يتعلق قلبه بغير الله تعالى ابداً كذا ذكرناه اذ الوقوع « اي وقوع رؤيته تعالى » جائز بالعقل « اذ العقل اذا خلى

سطحه في طولهِ وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على سطح المرئي كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او بانطباع صورة المرئي وشبهه في الرطوبة الجليدية ثم في مجمع النور ثم في الحس المشترك كاتقاس شبح الشيء المقابل للرآة فيها كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله في الآخرة يحصل لنا هذا الانكشاف بدون شيء من تلك الشرائط لا يقال انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لانا لو سلمنا انها شرائط عقلية له في هذه النشأة لا نسلم انها شرائط له في النشأة الآخرة ايضا لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لا محالة فيميز اختلافهما في الشرائط واللازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف اي بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المتبعة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات نعم يتجه على هذا ان يقال من جهة الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الاشعري من كون الاحساس نحو من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل بمنقلبه تعالى وهو قادر على كل ممكن « قوله اذ العقل اذا خلى » اي مالم

ونفسه لم يحكم بامتناعها وتقرير الدليل العقلي انا قاطعون بروية الاعيان والاعراض ضرورة انا نميز بين الاعيان والاعراض ولا بد للحكم من علة مشتركة بينهما وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع لها يشترك والحدوث

يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فن ادعى الامتناع ف عليه البيان حتى يؤول كذا في شرح العقائد النسفية وهو اشارة الى ان مجرد الجواز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفيه عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها الوقوعي وهذا ينفع في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى اثبات الامكان الوقوعي بما ذكر بعد ( قوله ولا بد للحكم من علة مشتركة ) اورد عليه بان صحة روية الجوهر لا تماثل صحة روية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يطل كل منهما بعله على الانفراد ولو سلم تماثلها فالواحد النوعي قد يطل بعلمين كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان المراد بالعلة متعلق الروية ومتعلق الروية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع باننا قد نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهر او عرضا كالضوء والظلمة وان استقصينا في التامل فلم ان متعلق الروية هو الهوية المشتركة نعم يرد ما اشار اليه السيد في ذيل ايراد يؤخذ دفعه مما ذكرنا ان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان لم يأتب الاجمال متفاوتة قوة وضعا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدي الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك ( قوله وهي اما الوجود الخ ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون

الوجود بعد العدم والامكان استواء الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في الرؤية ضرورة فتعين الوجود وهو مشترك بين الله وبين غيره فصح ان يرى لتحقيق العلة

الوجود بشرط الحدوث او التميز المطلق سواء كان تميزاً بالذات او بالعرض ولو سلم فهذا الدليل يجري في صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقص بصحة الملموسية فقوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي اه لا يقال جريانه في الملموسية ممنوع اذ لا ندرك باللامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملامسة والخشونة لانا نقول ندرك بها العرض والطول ايضاً وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيها قطعي على مذهبهم وان امكن المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم ( قوله والامكان استواء الخ ) وايضاً الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدمعي ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لا امتناع رؤية المعدم ضرورة واتفاقاً فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتي الوجود والعدم لا يكون علة لها بخلاف الوجود فانه غير متحقق حال العدم للتنافي بينهما فان قيل يجوز ان يكون العلة المشتركة هي الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية كناية عن امكانها وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفي الحدوث أو الامكان الاعتباريين ايضاً قلت هذا مبني على حمل العلة المشتركة على مصحح الرؤية وليس كذلك بل قالوا المراد بالعلة ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات على ان الامكان لا يصحح الرؤية لما سبق ( قوله فتعين الوجود وهو الخ ) اورد عليه ان القول باشتراك

( قوله لما سبق ) اي من انه شامل لحالتي الوجود والعدم وصحة الرؤية خاصة بحال الوجود فلا كان مصحح الرؤية الامكان لصحت رؤية المعدم له منه

وهي الوجود فيصح ان ترى سائر الموجودات من الطوبى والروائح والاصوات وعدم رؤيتها لكون الله تعالى لم يخلق في البعد رؤيتها بطريق جري العادة وقد استدل على الجواز ايضا بدليل سمي وهو ان موسى عليه الصلاة والسلام قد

الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شي عينه وانه لا اشتراك بين الموجودات ويجاب بان المراد من الوجود المشترك هاهنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث التمين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرية او عرضية وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ونفط الوجودي مجاز فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجودي بالمعنى الحقيقي لا ينافي اشتراك الوجودي بالمعنى المجازي وتلخيص دليلهم هذا اننا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فانا نرى الهوية من بيد ولا نشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهرية او عرضية الى دليل فظهر ان المرئي هو الهوية المشتركة بينهما وهو لا ينافي اثباتهم كون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضا حتى يكون مكابرة كما ادعاه الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضا لاننا نراها من حيث كونها موجودة لها كون في الاعيان لا من حيث كونها حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ما ذكره ثم يرد عليه ما اسلفنا من ان كون المرئي هوية مشتركة بمنوع لجواز ان يكون الاجمال راجعا الى الادراك لا الى المدرك فيكون المدرك هو خصوصية الجوهر او العرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا بوجوب انتفاء الواسطة في الثبوت ومن التقص بصحة الموسية فاعقل ( قوله بدليل سمي )

( قوله ويجاب الخ ) بهذا الجواب اندفع ما يقال الوجود امر اعتياري كالامكان فلا يصلح ان يكون علة له منه

سألها بقوله تعالى رب ارنى انظر اليك فلولم تكن جائزة ماسألها والا كان طلبها

فان قيل هو تقلي قلنا نعم لكنه قطعي لاتزاع في امكانه بل وقوعه واعترض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه الاول انا لانسلم ان موسى سأل انروية بل طلب العلم الضروري وعبر عنه لما يستلزمه والرؤية واطلاق المألوم على اللازم مجاز شائع الثاني لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف مضاف والمعنى ارنى اية من اياتك انظر الى ايتك على حد واسئل القرية والجواب ان كلا الامرين فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى لن تراني لسؤال موسى عليه السلام لان نفي العلم الضروري غير صحيح وفاقا ولا نفي رؤية الاية كيف وقد اراه اندكك الجبل وهو من اعظم اياته وايضا الروية المقرونة بالنظر المتعدي بالى نص في الرؤية بمعنى الابصار كذا في الارشاد لامام الحرمين الثالث انا لو سلمنا انه طلب رويته تعالى فلانما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا اربنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال لنفسه لئيمع فيعلم امتناعها لهم بالطريق الاول والجواب بانه لو كان الغرض من السؤال ظهور الامتناع عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان لن تراني انما يدل على نفي الوقوع لانني الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشأنه عليه السلام لانهم سألوا الروية قبل ذلك حين قالوا لن نؤمن لك الخ فزجرهم الله عن طلب ما لا يليق لجلاله باخذهم الصاعقة كما يجرع الاراذل عن روية الملوك فلم يمنح موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الروية و اضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى الروية ممتمة وان كانوا كافرين كما اخبره

اما جهلاً بأحكام الالهية واما سفهاً او عبثاً يطلب المحال والانياء منزهون عن ذلك كله وان الله تعالى قد علقها على ممكن وهو استقرار الجبل والعلق على الممكن ممكن

بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجداً فسمعوا التكلم بأمره ونهيته ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا ان نؤمن لك انما غارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الروية فلا يكفهم قول موسى انه تعالى اخبر بامتناع الروية فان قيل على هذا التقدير يجوز ان يسموا كلام الله بأذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كعدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة قلت لو كفى سماع ذلك ما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي ان نؤمن لك انما غارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الروية فلا يكفهم ذلك كان تصديقهم بان السمع كلام الله موقوفاً على اخبار موسى بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه باخباره كان ذلك عبثاً مع ان حمل الآية على السؤال لقومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه سالها مع العلم بامتناعها لزيادة الاطمينة بما ضد دليل العقل والنقل والجواب انه لو كان كذلك لطلب اظهار الدليل السمعي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشأن العقلا فضلاً عن الانبياء لانه يوم الجهل بما يرفقه احاد المعتزلة وايضاً لحطوب بما يدل على الامتناع الخامس انه سالها مع عدم العلم بالامتناع ومعرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمجاوز الروية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها من الانبياء واجيب بان جهل كليم الله بما يجوز على الله وما لا يجوز دون احاد المعتزلة ومن حصل طرقات العلم في البدعة الشفاء والطريقة العرجاء التي لا يسلكها احد من العقلا ولا يجوز صدور الصغيرة عنهم عمداً بعد البشة عند اهل الحق (قوله اما جهلاً) قيل عليه ان

اذ معنى التعليق الاخبار بوقوع الملق عند ثبوت الملق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير الممكنة فلولا تكن ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى وهو محال وما قيل من ان سؤال موسى عليه السلام لم يكن لتحصيل مطلوبه وانما كان لتعليم قومه انها ممتنة حين قالوا له ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال لجوابه ان كلا من ذلك خلاف الظاهر فلا وجه للعمل عليه على ان قومه ان كانوا موءنين كفاهم قوله لم انها ممتنة والالم يصدقوه في حكم الله بالامتناع فالسؤال عبث على كل

التأكيد في الآية يدل على ان موسى اما منكر لعدم وقوع الرواية او متردد فيه وعلى التقديرين يلزم ان يكون جاهلا بعدم الوقوع فيقع الاشاعة فيما هربوا منه وان التجلي في قوله فلما تجلي ربه للجبل جملة دكا فسروه بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه اما مع خلق الحياة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن الاشعري فيكون اندك الجبل وعدم استقراره لرويته له تعالى واما جدون خلقها له كما ذهب اليه الاكثر فيكون الابدك الجبل لظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين في الآية دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى فعدم تحمل موسى بالطريق الاولى في هذا دلالة على امتناع وقوع الرواية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه ذلك عدم تحمل التراكيب المنصرية بحسب جري المادة وهو لا يفيد الامتناع العقلي المطلوب وعن الاول ان طلب موسى الرواية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة لا عقلا ولوسلم فغاية ما لزم ترده عليه السلام في ان هذا التركيب المنصري يتحمل التجلي ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا



حال والاستقرار حال التحرك يمكن بان يقع السكون بدل الحركة انما الحال اجتماع الحركة والسكون ( وقد اتى فيه ) اي في وقوع الرواية للمؤمنين ( دليل النقل ) من الكتاب والسنة واجعت الامة على ذلك قبل ظهور البدع بابقاء النصوص الواردة على ظاهرها من غير تاويل وكل ما هو كذلك فالجزم به واجب اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فغيرها

للبتوة بخلاف فعلى قولكم ( قوله واجعت الامة على ذلك ) هذا هو المعتمد في الاستدلال لان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تنفد علما قطعيا كما في المواضع لكن للنقص ان يقول لا نسلم الاجماع على وقوعها غاية ان الاجماع على السكون عن تاويل الآية وليس اجماعا على عدم التاويل فان كثيرا من المسائل لم تكن في القرن الاول والثاني وهو ليس اجماعا على عدمها اللهم الا ان ثبت الاجماع على نفس الوقوع ويؤخذ بثبوته من عبارة الجلال الدواني ( قوله الي ربها ناظرة ) النظر في اللغة قد يكون بمعنى الانتظار فيستعمل متعديا بنفسه ويكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل متعديا بنى وجاء بمعنى الرأفة والعطف ويستعمل باللام وبمعنى الروية والابصار ويستعمل بالي فالنظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال واحد من هذه الحروف الجارة او بدونها قرينة معينة لها والنظر في الآية مستعمل بالي فوجب حمل على الروية والابصار وليس معنى الانتظار لأن الآية وردت بمشرة والانتظار يوجب التهم فلا يناسب سياقها لا يقال يجوز ان لا يخلق الله غمافي الانتظار للمؤمنين في الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه لانا نقول التبشير والانداز بما فعله لذة وعذابا ولنا لم يقع التبشير بالنار والانداز بالجنة

( قوله ويؤخذ بثبوته الخ ) اي وان ناقشه عبد الحكم بمثل ما هنا فان الدواني سقته يقول عليه وهذه امور مرجحها النقل اه منه

حديث منها قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور وخالف في ذلك المعتزلة فاحالوها متمسكين بشبه اقواها شبهة المقابلة وتقررها انه تعالى لو كان يرى لكان مقابلا للرائي ضرورة فيكون في جهة وحيز ويلزم اتصال الاشعة من الباصرة بالرئي والمسافة بين الرائي والرئي بحيث

مع امكان ان يخلق الله تعالى القرح واللذة في النار والغم والالم في الجنة وما استشهد به المعتزلة على كونه بمعنى الانتظار من قوله

وشمت ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا الغمام

النظر المشبه به بمعنى الانتظار فيحمل المشبه عليه ايضاً ومن قوله

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن باقي بالفلاح

لان المعنى ينتظرون آياته بالظفر والفلاح غير صالح للاستشهاد لان الحذف والاىصال شائع فليس حمل الموصول بالي على الانتظار اولى من الحمل على الروية بل هو اولى لان الموصول بالي نص في الروية والمتعدي بنفسه في البيت الاول يحتمل ان يكون بمعنى روية الظما مطر الغمام مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وفي العلواتي هي قبلة الدعا ولذا ترفع اليها الايدي وقته او الى اثاره تعالى من الضرب والطعن في الاعداء الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصر المؤمنين يوم بدر (قوله قوله صلى الله عليه وسلم انكم الخ) هذا حديث مشهور رواه احمد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة (قوله كما ترون القمر الخ) تشبيه رؤيته تعالى في الآخرة بروية القمر في الظهور وعدم التزام (قوله بشبه) منها قوله تعالى لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار قالوا دلت هذه الآية على نقي الوقوع والامكان اما الاول فلان الادراك المنسوب الى

يكون بعيداً جداً ولا قريباً جداً ولكن المرئي اما جوهرأ واما عرضأ ولكن  
المرئي اما كلة فيلزم التناهي والحصر واما بضه فيلزم التبعض والتجزؤ واللوازم كلها  
محالة فاللزوم مثلها وحاصل الجواب ما اشرنا له سابقاً من ان الرؤية عبارة عن نوع  
من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاي شيء شاء في اي محل شاء فلا يلزم ما ذكر  
وقياس الغائب على الشاهد فاسد فكما ان العلم ادراك وعم يعلمونه لا في مكان ولا

الابصار مجازا انما هو الرؤية بالبصر لا العلم وقد نفى ذلك الادراك عن كل بصر  
ما دام موجوداً واما الثاني فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من  
صفات الكمال وهو سلب الرؤية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصاً محالاً  
في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى والجواب بوجوه الاول ان الادراك هو  
الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النبل والوصول كقوله تعالى انا  
لمدركون اي للمحقون ف رؤية بعض الجوانب دون بعض ليست بادراك وان كانت  
رؤية فيكون ادراك البصر اخص مطلقاً من الرؤية وسلب الاخص لا يوجب  
سلب الاعم والمراد من الجوانب هنا المعنوية فالادراك المنفي هنا هو الادراك  
المؤدي الى الاكتناء الثاني يجوز ان تكون الاية محمولة على رفع الایجاب الكلي  
بان يعتبر عموم استفراق الجمع المحلي باللام في جانب الحكم المنفي بمعنى ليس  
كل بصر يدركه لا في جانب المنفي حتى يكون سلباً كلياً بمعنى لا شيء من  
الابصار يدرك له تعالى وان جاز ذلك ايضاً ولا اقل من احتمال هذه الاية هذا  
المعنى واذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال الثالث على تقدير عموم الاية  
للاشخاص لا يتم عمومها في الاوقات لانها سالبة مطلقة لا دائمة ولا ضرورية كما  
زعمتم ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا تامل وما قيل من التمدح ليس

في جهة ولا محدوداً ولا محصوراً فكنا الرؤية نوع من الادراك فيدركونه كذلك ومع ذلك هو انكشاف تام كما نص عليه النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من الاحاديث وبالجمله فالمعتزلة في مخالفتهم لاهل السنة قد مالوا عن الحق اما لتمسكهم بالمعادات واما لميلهم الى القواعد الفلسفية والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقولي في جنة الخلد واما في عرصات القيامة ففي السنة ما يقتضي وقوعها فيها للمؤمنين ايضاً وهو الصحيح بل قيل ولكفار ليكون الحجب عليهم حسرة ولا مانع من ان يروه في صفة الجلال واما رؤيته تعالى في المنام فقد وقعت لكثير من الصالحين من سلف الامة وخلفهم ولا خفاء في انها نوع

فيه دليل بل هو حجة لئلا يلهو لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح والا لكانت المدحومات ممدوحة لعدم الرؤية وانما المدح للمتمتع المتعز الا حجباً بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته واورد الخيالي ان عدم مدح المعلوم لاشتغاله على معدن النقص من العلم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسايات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعها في حق تعالى اه وقد يقال ان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصراً في الظاهر في التعز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحاً لعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لا تعز ولا تمنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء للشيء منها كالمعلوم واذا كان كذلك فلا يرد ما قال لان المقصود القاء الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (قوله واما لتمسكهم بالمعادات) اي اذ جعلوا ما تقدم من المقابلة وغيرها شروطاً عادية وقوله واما لميلهم

مشاهدة تكون بالقلب لا بالعين والمتمد ان النبي صلى الله عليه وسلم رآه ليلة الاسراء بالبصر لا بالقلب فقط ولما فرغ من القسم الاول من أقسام هذا الفن وهو الالوهيات شرع في القسم الثاني وهو النبوات فقال ( وصف ) ايها المكلف وجوبا ( جميع الرسل ) بسكون السين للضرورة اي يجب عليك ان تعتقد انهم عليهم الصلاة والسلام متصفون ( بالامانة ) وفي حفظ الله تعالى يواطنهم وظواهرهم من التلبس بمنهى عنه ولو نهي كراهة ولو حال الطفولية وفي المسماة بالعصمة

الى القواعد الفلسفية اي ان جعلوا ما ذكر شروطاً عقلية لا تتفك ولا تختلف ( قوله وفي المسماة بالعصمة ) العصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً وعند الحكماء ملكة تمنع الفجور واجمع اهل الشرائع والمثل كلها على وجوب عصمتهم من تعد الكذب فيما دلت المجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يأتونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فتعنه الا كثرون وجوزه القاضي ابوبكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تمدها واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقال العبد في المواقف انه جوزها الا كثرون وقال شارحها العلامة المختار خلافة وان كانت صغيرة فان كانت مشعة بالحسة كسرقة نعمة فهم معصومون عنها عمدا وسهوا خلافاً للباحظ وبعض المعتزلة فانهم جوزوها سهوا بشرط ان ينهوا عليها فينتهوا وان لم تكن مشعة فقال في شرح المقاصد هم معصومون عنها عمدا وقال في

( قوله العصمة عندنا الخ ) بناء على اصلنا من استناد الاشياء الى الفاعل المختار ابتداء وقوله وعند الحكماء الخ بناء على ما ذهبوا اليه من الايجاب في اعتبار استعداد القوابل ام منهم

شرح العقائد النسفية واما الصغائر فتعوز عمدا عند الجمهور خلافاً للبياني واتباعه  
وتعوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الحسة كسرقة لقمة والتطيف بحجة لكن  
المحققين اشترطوا ان ينهبوا فينتهوا هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على  
امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من  
امتناعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كصهر الامهات  
والنجور والصغائر الدالة على الحسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل  
الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا نقرر هذا فما نقل عن الانبياء  
كما يشعر بمصيبة او كذب فما كان متقولاً بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق  
التواتر فصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل  
البعثة اه كلامه وهو يخالف ما في شرح المقاصد من عصمتهم عن الصغائر عمدا  
فيحمل على ما في شرح المقاصد على المذهب المختار عند محقق الاشاعرة واخباره  
السيد الشريف وقال المحققون من المحدثين والسلف الصالح بعصمتهم عن الصغائر  
عمدا والكبائر مطلقاً وما يشعر بصدور المعصية محمول على ترك الاولى من قيل  
حسناً البراءة سيئات المقرين وقوله في شرح العقائد والا فمحمول الخ يدل  
على عدم جواز تعدد الصغيرة والا لقال فمحمول على الصغيرة او ترك الاولى  
فيتناقض ما قدمه في صدر عبارته من الجواز عمدا عند الجمهور الا ان يقال راعي  
الادب سيفي عدم نسبة تعدد اليهم او يقال ليس قوله فما نقل عن الانبياء الخ  
قريناً على ما نقرر في صدر البارة بل هو استئناف لاختيار المذهب المختار الذي  
اخاره في شرح المقاصد فلا تناقض نعم يرد ان ترك الاولى لا يقابل الصرف عن  
الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضاً الا ان يحمل الصرف

اذ لوجاز عليهم ان يخونوا الله تعالى بفعل محرم او مكروه لازم ان يكون ذلك المحرم  
او المكروه طاعة بيان الملازمة ان الله تعالى قد امرنا باتباعهم في اقوالهم وافعالهم  
من غير تفصيل الا فيما ثبت اختصاصهم به عن الامة وحيث قد فكل ما صدر منهم  
فمن مأمورون به وكل مأمور به فهو طاعة لان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء والصدق  
اي في دعواهم الرسالة في تبليغهم الاحكام وهو مطابقة حكم الخبر للواقع قال تعالى  
وما ينطق عن الهوى ولانهم لوجاز عليهم الكذب لازم الكذب في خبره تعالى  
لانه تعالى صدقهم بالمهجة النازلة منزلة قوله صدق عبي في كل ما يبلغ عني  
وتصدق الكاذب كذب محض والكذب على الله محال لانه تعالى نقص وما ادي الي  
الحال محال والمهجة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فتدخل

على ما عدا ترك الاولى وبما قلناه لك تعلم كلام الشارح هنا ( قوله اذ لوجاز الخ )  
هذا انما يدل على عصمتهم فيما دلت المهجة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما  
يباغون عن الله تعالى بعد البعثة لا قبلها لانا لم نؤمر باتباعهم قبلها ( قوله في  
دعواهم الرسالة الخ ) اي لا فائدة المهجة العلم الضروري بصدقهم فيما ذكر ( قوله  
وما ينطق عن الهوى ) ان كان المراد لا يقع منه كلام اصلا الا موسى كما هو  
المتبادر من وقوع الفعل الشبيه بالنكرة في سياق التثنية دلت الآية على امتناع  
الكذب مطلقا وان كان المراد لا يبلغ الا ما يوحى اليه دلت على امتناع عدا  
فيما يبلغ بعد البعثة وعلى كل فالآية دالة على امتناعه فيما يبلغون فانهم ( قوله  
صدق عبي الخ ) على هذا فالدليل انما يدل على صدقهم فيما يبلغون كما هو  
ظاهر ( قوله والمهجة الخ ) اي على وجه يدل على صدقه ولها سبعة شروط الاول  
ان تكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك الثاني ان يكون خارقا للعادة

في قولنا امر القمل والترك كعدم احراق النار لابراهيم وقولنا خارق احتراز من ان يتمسك بالمعادات وقولنا مقرون بالتحدي اي دعوى الرسالة احتراز من كرامات الاولياء والارهاصات وهي ما تقدم بعثة الانبياء تأسيساً لها وقولنا مع عدم المعارضة احتراز من السحر والشعوذة وسيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم وعلى والديه واولاده وآله وصحبه وأئمة قد ادعى انه رسول الله الى الانس والجن بل الى الخلق جميعاً واظهر المعجزة على دعواه اما دعواه الرسالة فقد علم بالتواتر حتى لا ينكر ذلك مؤمن ولا كافر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كتاباً من عند الله تعالى وتحدي به مع كمال بلاغتهم

الثالث ان يتعذر معارضته الزايع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احبي الموتى ففعل خارقاً آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذباً له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الذئب فانطقه فكذبه لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان يحیی هذا الميت فاحياه فكذبه فالصحيح ان لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء هو المعجزة وهو غير مكذب وانما المكذب ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يضر تكذيبه واما الانطاق فلما لم يمكن تحققة بدون الخصوص كان المعجزة هو الانطاق الخاص وهو مكذب فاندفع ما توهم ان الفرق محل تأمل السابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله وما عدا الخامس والسادس يفهم من تعريفه ويفهم الخامس والسادس من قولنا على وجه الخ فافهم (قوله مع كمال بلاغتهم) فيه اشارة الى ان



وقوتهم على معرفة اساليب الكلام وطلب من انفسهم وحينهم ذلك فلم يقدروا  
على المعارضة قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن  
لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً اي معيناً فمحمدي بعشر سور فلم يقدروا  
فمحمدي بسورة الصادق باقصر سورة فلم يقدروا على المعارضة مع شدة حرصهم  
على ذلك حتى خاطروا بهمهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقاربة  
بالسيوف ولم ينقل عن واحد منهم مع توفد واعيمهم الاتيان بشئ مما يدانيه بل جعل  
الكذاب ان يعارضه فأتى بخرافات مضحكة اي انسان سمعها إلا ضحك ولم يعلم انها  
هذيان كما في معارضته لسورة الكوثر بقوله انا اعطيناك المعقود فصل لربك  
وازغى ان شئت انك هو الابلق وكما في معارضته سورة القيل بقوله القيل ما القيل  
وما ادراك ما القيل له ذنب طويل ومشغور تيل وما احسن قول شرف الدين  
الابوصيري في البردة

ردت بلاغتها دعوى معارضها رد القيوريد الجان عن الحرم  
ثانيها انه قل عنه عليه الصلاة والسلام من خوارق العادات ما بلغ القدر المشترك  
من حد التواتر وان كان تفاصيلها احاداً كتسبيح الحصى في كفه وتكليم

اعجازه لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على  
مثله كما ذهب اليه الجمهور وقيل اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب الخالف  
لما يعده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض  
المتكلمين او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله اياه عن المعارضة مع  
القدرة كما ذهب اليه النظام وهو من سنيغ الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم  
التي يحتاجون اليها في المعارضة والراجح الاول كما هو مفصل في محله ( قوله ما بلغ  
القدر المشترك الخ ) اي وهو كافي اثبات المطلوب

الجمادات والحيوانات ونبع الماء من الاصابع وظهور البركة في الاطعمة والاشربة وغير ذلك مما لا يحصى كثرة هذا مع ما كان عليه من حسن الخلق الذي لا يراه أحد الا ويقطع انه ليس بكذاب وان كان يقع من المضالين العناد وكال خلقه من تمام الحلم والعلم مع كونه ولد في قوم لا يعرفون شيئاً من غيران يتعاطى اسباب العلم ووفور القوة مع قلة اكله جداً فيقدم حيث يحجم الابطال ويقف حيث يفر عند شدة المول صناديد الرجال ويثبت على حاله من الدعوى لدى شدة الاحوال حتى لم يجد اعداؤه اليه مطعنا في حال من الاحوال بل شهد له العدو والحبيب بوفور الكمال والافضال كل ذبيح قل الينا بالتواتر فعلنا ذلك علماً ضرورياً فلا يماند في ذلك الا من استحق من الله تعالى شديد النكال وامانة غيره كآدم فمن بعده فقد علم بالكتاب والسنة واتى عليهم الله تعالى في كتابه بقوله رسلاً

( قوله فقد علم بالكتاب الخ ) لم يستدل كما استدل غيره على نبوة آدم بالآيات الدالة على انه امر ونهى قال تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير لما اورد عليه من ان كلا من الامر والنهي كان قبل البعثة لانه كان في الجنة ولا امر ولا نهى

( قوله بالوحي ) اي المقصود منه الابلاغ فلا يرد مريم وام موسى فانه وان اوحى اليهما لكن لم يقصد الابلاغ فانهم اده منه

( قوله ولا امر ولا نهى الخ ) من هذا تعلم ان قوله تعالى في حق آدم عليه السلام فعصى ادم ربه غير محمول على العصيان الشرعي لعدم وجود الشرع بل هو محمول على العصيان اللغوي بمعنى مخالفة البعد لسيده لا بمعنى استحقاق الدم والعقاب الاخرى يدل حصول المجازاة على تلك المخالفة لادم في الجنة التي ليست دار عقاب وقبل اليوم الاخر وبما اوضحنا لك تعلم ان ما اطال به الطلاء في هذا الموضوع والغوايه الرسائل من ان العصيان حقيقي او صوري لا طائل تحته بل هو خروج عن الحقيقة فانهم ولا تقلد اده منه

مبشرين ومنذرين وغير ذلك فيجب لم ما يجب له عليه الصلاة والسلام والبعض قد عينه الكتاب والبعض لم يعينه وقد ثبت بالكتاب والسنة انه آخر النبيين فلا تبدأ نبوة بعده عليه الصلاة والسلام وقد ضرب الاشياخ لصدق مدعي الرسالة بدليل المحزنة مثالا يتضح به دلالتها على صدقه ويعلم ذلك بالضرورة فقالوا مثال ذلك ما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول

شرعيين هناك ولانها ليست دار تكليف وان اجيب عنه بانه على تقدير ان تكون حوا امة له تكون اللجنة في حقها دار تكليف حيث ترتب على ارتكابها المنهي عنه ما ترتب عليه لانه لا يخفى ضعف هذا الجواب على متأمل وان ارتضاء عبد الحكيم فافهم ( قوله وقد ثبت بالكتاب الخ ) اما الكتاب فقله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ويلزم من ختمه لهم ختمه للرسل واما السنة فقله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح الماش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الخبيص القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الفراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكل بحيث لا يتصور عليه مز يدكا يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً فلم يبق حاجة للخلق الى بعثة نبي بعده فلذا ختم به النبوة واما نزول عيسى ومتابعته لشرعته فهو مما يؤكده كونه خاتم النبيين اه وفيه نظر لانه لا ينفى الحاجة الى نبي يبعث لتقرير دينه وازالة خفاء فيه ودعوة الخلق اليه وان الاحكام والشرائع روعي فيها مصالح

« قوله ومتابعته » واما ابطاله الجزية فلانتهاء الحكم بانتهاء عهده فلا يخل بالمتابعة اهمته

هذا الملك اليهم فطلبوا منه الحجة على ذلك فقال دليلى على صدق قولي ان  
 يغير الملك عادته بان يقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات والملك يسمع ذلك  
 ففعل الملك ذلك فلا شك انه يحصل للجماعة العلم الضروري انه صادق في دعواه  
 ومنزل منزلة قوله صدق هذا الرجل فيما ادعاه ولا فرق في حصول العلم بذلك  
 لمن شاهده او لم يشاهد ولكن نقل اليه خبر هذا الفعل بالتواتر ( والتبليغ ) اي  
 ايصال الاحكام التي امروا بتبليغها الى المرسل اليهم اذ هم ما مورون بالتبليغ قال  
 تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فمابانت رسالته والامر  
 للوجوب وقد تقدم انهم لا يخونون الله تعالى بفعل منهي عنه وما ثبت له عليه الصلاة  
 والسلام ثبت لم وقال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين ولا يتم التبشير والانذار  
 الا بالتبليغ ( والقطانة ) بفتح الفاء وهي حدة العقل وذكاؤه فلا يجوز ان يكون  
 الرسول ولا النبي مغفلا او ابله او يلدا لانهم ارسلوا لاقامة الحجج وابطال شبه  
 الجادلين ولا يكون ذلك من مغفل ولا ابله ولا نانا ما مورون بالاعتداء بهم في  
 الاقوال والافعال والمقتدى به لا يكون بلينا ولا نبالا لاداة صفة نقص تخل بمنصبتهم  
 الشريف ومن ذلك يعلم انهم لا يكونوا الا من اشرف الناس رجلا ونساء اذ  
 شأن ذوي الاصول ان تائف النفس من اتباعه والاعتداء به ولذا كانوا منزهين  
 عن كل ما يخل بالروية وكل ما يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية عليهم صلوات  
 الله وسلامه ( ويستحيل ) في حقهم عليهم السلام ( ضدها ) اي ضد هذه

العباد على حسب طبائعهم واخلاقهم ووقاتهم واحوالهم ولذا جاءت الشرائع ناسخة  
 ومنسوخة فكمال البشرية وقامها بحيث لا يتصور المزمع عليه لا ينفى نسخها باعتبار تبدل  
 الامزجة والاقواب والاحوال قاله عبد الحكيم ( قوله فلا شك انه يحصل الخ ) اي

الواجبات الاربعة المتقدمة ( عليهم ) فيمتنع في حقهم الحياة بفعل منهي عنه  
 اذ افعالم لا تخلو عن الواجب والمندوب والمباح وهذا بالنظر الى الفعل في حد ذاته  
 واما لو نظر اليه بحسب عوارضه فالحق ان افعاله دائرة بين الواجب والمندوب  
 لا غير واما المباح فلا يقع منهم كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم الا مصاحبا  
 لنية تصرفه الى كونه مطلوباً واقفه قصد التشريع للغير وذلك من باب التعليم  
 وناهيك به مرتبة واذا كان بعض تابعهم كالاولياء لا تخلو افعاله من الواجب  
 والمندوب بصرف المباحات بالنية الصالحة الى المندوبات كان يصرف الاكل  
 للتقوى على العبادة واقامة البنية والجماع لصون النفس عن الحرام وللنسل المطلوب  
 وغير ذلك فكيف هؤلاء السادة الكرام عليهم افضل الصلاة والسلام وكذا  
 يستحيل عليهم الكذب لما مر وقوله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا  
 منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين وكذا يستحيل  
 عليهم كتمان شيء مما امروا بتبليغه اذ كيف يقع منهم الكتمان وهو ملعون صاحبه  
 بنص قوله تعالى ان الذين يكتُمون ما اتزلنا من البينات والهدى من بعد ما ينناه  
 للناس في الكتاب الآية واما ما لم يؤمروا بتبليغه فعبضه يخبرون في تبليغه وهو  
 ما لم يؤمروا بعدم تبليغه وعبضه يجب كتمانه وهو ما امروا بكتمانه كعبض الاسرار  
 الالهية وبعض هذا القسم اذن لم في ايصاله لبعض الافراد كالحلفاء الاربعة  
 وكابي هريرة رضي الله عنهم وهذه الاسرار هي المتداولة بين الاولياء وكذا

بمقتضى العادة ( قوله اذ افعالم لا تخلو الخ ) وقد يقع منهم المكروه تشرعاً كما  
 صرحوا به ( قوله ولو تقول علينا الخ ) لكننا لم نأخذ منه باليمين ولم نقطع منه الوتين  
 فلم يتقول وما ثبت له ثبت لبقية اخوانه الانبياء عليهم السلام فانهم

يستحيل عليهم البلاءة والغفلة والبلادة ( وجائز ) عليهم كل عرض بشري لا يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية بان لا يكون منبها عنه ولا مباحاً مزرياً ولا مرضاً مزمناً او تعافه النفس كالجذام والبرص سواء كان مما لا يستغنى عنه عادة ( كالاكل ) والشرب والنوم ام كان مما يستغنى عنه كاكل الفواكه والنكاح او كان من الامراض غير المزمنة وغير المنفرة فكل ذلك جائز ( في حقه ) عليهم الصلاة والسلام ولا تخلو هذه الاعراض النازلة بهم من فوائد كتعظيم اجورهم وعلو مراتبهم عند الله تعالى والله تعالى وان كان قادراً على ان يفعل بهم ذلك من غير ابتلاء ومشقة تحصل لهم الا ان حكته تعالى اقتضت ترتب ذلك على الابتلاء لا يسئل عما يفعل وكالتشريع كما عرفنا احكام السهو في الصلاة من سهوه صلى الله عليه وسلم وكيف تؤدي الصلاة في حال المرض والخوف من فعلة عليه الصلاة والسلام حال ما ذكر ودلالة الفعل اقوى من دلالة القول والتسلي باحوالهم اذا نزل بنا ما نزل بهم وكالتنبية على حقارة الدنيا وخسة قدرها عند الله تعالى ولذا قال عليه الصلاة والسلام لو كانت الدنيا ترن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرة ماء فاذا نظر العاقل في احوالهم عليهم الصلاة والسلام من امراض واسقام وقلة مال وأذية الخلق لم علم انها لا قدر لها عند الله تعالى فاعرض عنها بقلبه بالكفة وعلق قلبه بربه في البكرة والعشية ان كان ذا مهمة عليه حتى يرى اثر موته عاقبة هذه العيشة المرضية ودخل في قولنا المباح المزري سؤال الصدقة بل قبولها فلا يجوز عليهم والاكل في السوق ودخل في المرض المزمن العمي والجنون ولو قل لان شأنه ان يزمن ولانه نقص ولم يعم نبي قط وما قيل ان شيئاً عليه السلام كان ضريراً الاصل له ويقوب انما حصلت له غشاوة وزالت واما السهو فيجوز في الافعال كالسلام من ركعتين دون الاقوال واما نسيان الاحكام

فلا يجوز عليهم قبل التبليغ ويجوز بعده لحفظه بعده ولوجوب ضبطه على المبلغ  
ليعمل به وليبلغه ويجوز نسيان المنسوخ مطلقاً قبل التبليغ وبعدة واعلم ان  
ما جاز عليهم من الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية  
فانما هو يحسب ظواهرهم فقط واما بواطنهم فهي معمورة بالاسرار الالهية متعلقة  
بجب خالق البرية فلا يحصل منهم ضجر ولا شكوى ولا تاوه منها بل لا يزيد  
منها الا قربا وجابا بل هذه الحالة تكون في كثير من امتهم فكيف بهم عليهم  
الصلاة والسلام ولما اوجبت المعتزلة ارسال الرسل بناء على قاعدتهم من وجوب  
الصلاح عليه تعالى والاصح في حق عبيده ان يرسل اليهم الرسل لينبهوهم على  
ما ينجيهم من المهالك وما يوبقهم فيها واحاله السنية والبراهمة نظرا الى انه عبث  
لكون العقل كافيا عنه اشار الى الرد عليهم بقوله (ارسالهم تفضل) واحسان من  
الله تعالى (ورحمة) منه (للعالمين) وليس بواجب عليه لما علمت انه القائل المختار  
الذي لا حرج عليه ولا يستل عما يفعل ولا يستحيل لان العقل اذا خلى ونفسه  
قد يغفل عن اكثر الاحوال المناسبة له في معاشه فكيف بدقائق الشرائع  
والسمميات التي لا تلتقي الا من الصادق (جل مولي) بضم الميم وكسر اللام اي  
معطي (النعمة) التي من اجلها ارسال الرسل ليتناقله الحمد على ذلك وعلى وكل

(قوله واحاله السنية والبراهمة) اي اكثر البراهمة وبعضهم قال بنبوة آدم عليه  
السلام فقط وقال الصبائية بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود ينكرون نبوة  
غير موسى وجمهور اليهود والمجوس والتصارى نبوة نينا محمد صلى الله عليه وسلم  
وبعض التصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص  
حيث قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً وما ارسلناك الا

حال ولما كانت مباحث هذا الفن ثلاثة الميات ونبوات وسمميات وقد تقدم  
الكلام على بيان الاولين شرع في الثالث وهو السمميات فقال (يازم) اي يجب  
على المكلفين (الايان) اي التصديق (بالحساب) وهو لغة العد واصطلاحاً  
توقيف الله عبادته في المحشر على اعمالهم فلا او قولاً او اعتقاداً تفصيلاً بان يكلمهم  
الله تعالى بكلام قديم ليس بحرف ولا صوت بان يزيل عنهم الحجاب حتى  
يسمعه او بصوت يخلقه الله تعالى يدل عليه وقد يكون من الملائكة فقط وقد  
يكون منه تعالى ومن الملائكة جميعاً وكيفيته مختلفة فنه اليسر ومنه الصير والسر  
والجهر والفضل والمدل على حسب الاعمال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء  
ويكون للمؤمنين والكافرين انساً وجناً بعد اخذهم الكتب لقوله تعالى فاما من  
اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب الى اهله مسروراً الاية  
وايسر الحساب محاسبة الله فقط حتى لا يعلم بذلك انس ولا جن ولا ملك يقول له  
تعالى هذه سيأتك قد غفرتها لك وهذه حسناتك قد ضاعفتها لك ولا يكون  
للمعصومين ويستثنى من يحاسب سبعون الفا افضلهم ابو بكر الصديق رضى الله

كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي عليه السلام كان مخفياً بالرعب  
لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد لانهم لا اختلال دينهم بالنسخ والتعريف  
كانوا في ضلال مبين (قوله الايمان بالحساب) لظواهر النصوص المتكثرة المشعة  
به قال تعالى والله سريع الحساب واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب  
حساباً يسيراً وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك  
والحكمة في الحساب مع ان الله عالم بتفاصيل اعمال العباد ان تظهر فضائل  
المتقين ومناقبهم وفضائل العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تيمناً لمسرة الاولين



عنه فانهم يدخلون الجنة بغير حساب كما ورد بذلك الحديث وهذه الامة وان كانت آخر الامم الا انها تقدم في الآخرة في الحساب وغيره (و) يجب الايمان (بالحشر) اي حشر الاجساد وهو سوقها الى الموقف المسمى بالحشر بعد بعثهم من قبورهم المسمى بالنشر كما سيأتي ومراتب الناس في الحشر متفاوتة فمنهم الراكب ومنهم المشي على رجله ومنهم من يمشي على وجهه ويكون في صور مختلفة على

وحسرة الآخرين (قوله ويجب الايمان بالحشر) لاجماع اهل الملل الثلاث المسلمين والنصارى واليهود ولنصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا تقبل التأويل قال تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه الخ قال المفسرون نزلت في أبي ابن خلف خاتم النبي عليه السلام واتاه بعظم قد رم ويلي قبضه ففتته يده وقال يا محمد اترسى الله يجي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام نعم ويعثك ويدخلك النار فهذا ما يقطع عرق التأويل بالكلية (قوله اي حشر الاجساد) فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب اعتقاده ويكفر من انكره لانه انكار للنصوص واما الروحاني المحض الذي معناه على ما يراه الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات او التبري عما ابتليت به من الظلمات الحيوانية على ما بيّن في شرح المقاصد في الآيات والاحاديث اشارة اليه لكنه ليس منصوحاً فلا يكفر منكره كيف وهو مبني على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين انكروه وقالوا ليست هي الا الميكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان اليعاد الروحاني قد دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينه فقلت بهما جمعاً بين العقل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحاني كما ان القرآن ناطق بالجسماني

حسب الاعمال فمنهم من هو على صورة القردة وهم الزناة ومنهم على صورة  
الخنازير وهم آكلو السمك والمكس ومنهم الاعمى وهو الجائر في الحكم ومنهم  
الاصم الابكم وهو الذي يجب بعمله ومنهم من يوضع لسانه مدلعا على صدره  
بسبب الفج من فمهم الوعاظ الذين تخالف افعالهم اقوالهم ومنهم المقطوع الايدي  
والارجل وهم الذين يؤذون الجيران ومنهم من يصلب على جدوع من النار وهم  
السعاة بالناس الى السلطان ومنهم من هو اشد ثقتا من الجيف وهم الذين يقبلون  
على الشهوات واللذات ويمنعون حق الله من اموالهم ومنهم من يلبس جبة سافرة  
من قطران لاصقة بجلده وهم اهل الكبر والحب والخيلاء كذا رأيت بخط شيخنا  
ناقلا له عن الثعلبي (والعقاب) على الذنوب والكفر في القبر وفي المعشر وبعده  
بانواع مختلفة على حسب الاعمال فمنهم من يعاقب بالحيات او بالعقارب ومنهم من  
يعاقب بالضرب ومنهم من يعاقب بغير ذلك ثم مال الكفار الى انثاروا يخلدون

(قوله في القبر) لقوله تعالى النار عرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا  
آل فرعون اشد العذاب فان عطف عذاب يوم القيامة يقتضي ان يكون عرضهم  
على النار غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقبل يوم القيامة وهو المراد  
من عذاب القبر وانكر قوم عذاب القبر بالكلية (قوله ثم مال الكفار الى النار  
ويخلدون فيها) اي مطلقا وهو راي الجمهور وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان  
دوام العذاب انما هو للكافر الذي لم يبلغ في الاجتهاد دون المبالغ في الاجتهاد  
الساعي بقدر وسعه وان لم يمتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها  
وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون  
بظواهر النصوص والاجماع المتعد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم

فيها واما اهل المعاصي فقد يفرلهم فلا يدخلون النار وبعضهم يدخلها ولكن لا يخلد فيها بل لا بد من خروجه منها بشفاة نبينا صلى الله عليه وسلم او غيره على ما سياتي ان شاء الله تعالى واما بعد البعث فمحله الروح والجسد قطعاً وكذا قبله في البرزخ على المشهور بان يعيد الله الروح اليه او الى جزء منه ان قلنا ان المذهب بمحض الجسد ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت اجزأؤه او اكلته السباع او الحيتان فان القادر لا يعجزه شيء وقيل انه يتعلق بالارواح فقط ( والثواب ) اي الجزاء على الاعمال بالجنة في الآخرة وغيرها من انواع النعيم وكذا في البرزخ وبعده وانواعه مختلفة ايضاً على حسب الاعمال والافصال من الواحد المتعال ( والنشر )

مخلدون في النار ( قوله ولكن لا يخلد ) بل يخرج آخر الى الجنة وان مات بلا توبة خلافاً للمعتزلة والخوارج والدليل على عدم خلوده في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره والايمان خير ورويته لا تكون قبل دخول النار اجماعاً فتكون بعد خروجه فلا يكون مخلداً فيها وقوله عليه الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعة بمخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعاً بين الآيات فان المخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه دوام اولاً ( قوله وقيل انه يتعلق بالروح فقط ) وقيل يعذب الجسم بدون احياء وهو خلاف العقل وقيل تجمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لمذاب القبر بالحقيقة وقيل باحيائه لكن من غير اعادة روح ( قوله وانواعه مختلفة ايضاً على حسب الخ ) قال الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات في التصديق بمثل هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصديق بان الحية مثلاً موجودة تلدغ الميت ولكننا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الاتري ان

وهو البعث والمراد به احياء الله الموتى من قيورهم بعد جمع اجزائهم الاصلية بان  
يجمعها الله تعالى بعد تفرقها

الصحابة كيف كانوا يؤمنون بتزول جبريل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه  
ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحح  
الايمان بالله لا اله الا الله والوحى ايم عليك وان امنت به وجوزت ان يشاهد النبي مالا  
يشاهد الا انه كيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه  
يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في منامه يصيح ويعرق  
جبينه وقد ينزع عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى  
البقطان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكناً ولا ترى حواله حية والحية  
موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقه غير مشاهد واذا كانت  
العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تخيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان  
الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل  
عذابك بالآثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل هذا الاثر من غير سم لكان  
ذلك العذاب قد تفرق وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان  
يضاف الى السبب الذي يقضى اليه في المادة والصفات المهلكات تقلب مؤذيات  
ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون الاثام كالآلام لدغ الحيات من غير وجود  
الحيات اه وذكر بعد هذا ما يدل على ان التصديق بجميع هذه المقامات واجب  
حيث قال بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب  
ورب عبد يعاقب بنوع واحد منها ورب عبد يجمع عليه اثنتان وعبد يجمع عليه  
الثلاثة هذا هو الحق فصدق به اه باختصار وشنع على من انكر واحدا منها  
(قوله بعد تفرقها) وهو مذهب بعض المتكلمين الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم

وقيل بعد عدمها بالكلية ما عدا عجب الذنب فانه لا يعدم وقيل هو الاخراج من

موافقة للفلاسفة ويدعون بداهة استحالة و يزعمون ان اقامة الدلائل للتنبيه منها  
انه لو اعيد المدوم فان اعيد معه الوقت ايضاً لزم ان لا يوجد ذلك الشيء بعد  
العدم او قبله في نفس الامر بل في مجرد الوجود وهو ظاهر البطالان وان لم يعد معه  
الوقت بان يكون هناك وقتان تتخلل بينهما وقت العدم لزم تتخلل العدم بين  
الوجودين فان تمايز الوجودان بالذات كان الموجود الثاني مثل الاول لا عينه  
فلا اعادة وان اتحد بالذات وتمايزا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود  
زماناً لا موجود في كل من الزمانين في نفس الامر وقد تتخلل بينهما زمان عدمه  
في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهية كذلك تقدمه  
على نفسه بالوجود زماناً ان قيل لو اكل انسان انساناً آخر وصار غذاء له وجزء  
من بدنه فلما ان يعاد الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة اوفي  
بدن احدهما فلا يكون الاخر معاداً بعينه وايضاً اذا كان الاكل كالكفرا ولما كول  
مؤمناً يلزم تعميم تلك الاجزاء في الجنة وتعميدها في النار معا وهو باطل ضرورة قلت  
البدن المحشور مؤلف من الاجزاء الاصلية ولعل الله يحفظها من ان تكون اجزاء  
اصلية لبدن آخر وامكان ذلك لا يوجب الوقوع وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الله الحكيم  
حفظها من ذلك ليتمكن من احيائها بالجزء الى مستحقه قال السعد ونحن نقول  
لعل الله يحفظها عن التفرق ايضاً فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع والتأليف  
ايضاً بل انما تعاد لملي الهيكل والصور والحيات اه لكن يا باه قوله تعالى اذا مرقم  
كل ممزق انكم لقي خلق جديد ولذا استدلل به على ان الحشر بجميع الاجزاء  
المتفرقة لا بطريق اعادة المدوم فتدبر في هذا المقام فقد ذلق فيه الاقدام  
(قوله وقيل بعد عدمها) لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وبني الاستدلال

بهذه الآية على امرين الاول حمل الملاك على عدم الطارىء الثاني حمل  
هالك على معنى سيهلك مجازاً بناء على ان استعمال اسم الفاعل في المستقبل مجاز  
باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيه كذا في شرح  
المقاصد لانه لو حمل الملاك على الحال لزم هلاك الكل وقت نزول الآية او على  
الماضي لزم قبله وليس كذلك فتعين الاستقبال وليس بعد الحشر اجمالاً فتعين  
انه في المستقبل وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققاً واورد عليه او لا  
يجوز ان يحمل الملاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفريق الاجزاء والقول  
بان ذلك الخروج لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه  
يبقى دليلاً على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع المقصود  
به اللاتقي بماله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً للاكل وان بقي صالحاً  
لمنافع آخر لكن يرد ان الشيء شامل للجواهر الفردة من اجزاء الجسم وهلاكها  
لا تكون الا بالاعدام لامتناع التفرق وكذا هلاك الجولي والصورة على القول  
بهما وانما يكون الملاك بتفريق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لا في  
الوسائل وثانياً يجوز حمله على معنى الموت كما في قوله تعالى ان امره هلك ولا  
ينبغي انه تخصيص للعام بالحيوانات من غير قرينة وثالثاً بعد تسليم ان الملاك  
بمعنى عدم التجوز ان يحمل الملاك على معنى القابل له دائماً لكونه ممكناً وكل ممكن  
لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازي تأويل  
الآية بكونه ايلاً لعدم ليس اولى من تأويله بكونه قابلاً له يعني ان كلا  
التأويلين مجازي وليس التجوز بملاقة الاول اولى من التجوز بملاقة الاستعداد  
بل الجملة الاسمية الدالة على النوام ترجح الثاني ولذا حكم حجة الاسلام بكون  
المراد هو الثاني قطعاً فالآية حينئذ الدالة على الامكان الثاني وراجعاً لو

القبور بعد الاحياء يرد الروح فيه ( والصراط ) وهو لغة الطريق الواضح وشريعاً  
 جسر محدود على متن جهنم بين الموقف والجنة لان جهنم بينهما ترده المؤمنين  
 والكفار للورود عليه الى الجنة ادق من الشعرة واحد من السيف وانكر القراني تبعاً  
 لشيعته المزكونه ادق من الشعرة واحد من السيف بل هو متسع لا وردما يدل على  
 ذلك والاظهر انه مختلف في الضيق والاتساع باختلاف الاعمال وقيل ان الكفار  
 لا يبرون عليه بل يؤثم بهم الى النار من اول الامر وقيل بعضهم غير وبعضهم لا  
 والمارون عليه مختلفون فمنهم سالم بعمله ناج من الوقوع في نار جهنم وهم على اقسام فمنهم  
 من يجوزه كلعبة البصر ومنهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالرجح الماصف  
 ومنهم كالطير ومنهم كالجواد السابق ومنهم من يسعي سعياً ومنهم من يمشي ومنهم  
 من يمر عليه حبوا على قدر تفاوتهم في الاعمال الصالحة والاعراض عن المعاصي فكل  
 من كان اسرع اعراضاً عنها اذا مرت على خاطره كان اسرع مروراً ومنهم من تخذه  
 كلاله فيسقط ولكن يتعلق بها يعتدل ويمر ويجوزه بعد اعوام ومنهم غير السالم  
 بل يسقط في نار جهنم وهم متفاوتون ايضاً بقدر الجرائم ثم منهم من يخلد في النار  
 كالنصارى ومنهم من يخرج منها بعد مدة على حسب ما شاء الله تعالى وهم حصاة  
 المؤمنين بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم او غيره من الاخيار وهو من الممكنات  
 التي اخبر بها الصادق وكل ما كان كذلك فينبى الايمان به قال تعالى فاستبقوا  
 الصراط وفي الحديث يضرب الصراط بين ظهري جهنم فاكون انا وامتي اول

وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظللها  
 دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها وخامساً بما تقدم من استحالته فتدبر ( قوله  
 ترده المؤمنين الخ ) في قوله ترده اشارة الى ما قل من حمل قوله تعالى وان منكم

من يجوزه وغير ذلك قال بن الفاكهاني وهو موجود والاخبار عنه صحيحة اهـ  
 فذهب اهل السنة الى ابقائها على ظاهرها مع تقييد علم حقيقته الى الله تعالى  
 خلافاً للمعتزلة وقال بعضهم انه سيوجد عند الحاجة اليه (والميزان) وهو قبل  
 الصراط توزن به اعمال العباد ودل عليه الكتاب في آيات متعددة والسنة حتى  
 بلغت احاديثه مبلغ التواتر والحمل على الحقيقة ممكن فيجب الايمان به وان كنا  
 لا نعرف حقيقة جوهره والتأويل بتمام العدل كما ذهب اليه المعتزلة عناد  
 ومكابرة والصحيح انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال والجمع في قوله تعالى  
 ونضع الموازين القسط للعظيم وان خفة الموزون وثقله على صورته في الدنيا وان  
 الكفار توزن اعمالهم كالمؤمنين بدليل قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك  
 الذين خسروا انفسهم الاية واما من خفت موازينه فامه هالوية وقوله تعالى فلا  
 تقيم لهم يوم القيامة وزناً اي نافساً ولا يكون للانبياء ولا للملائكة ولا لمن يدخل  
 الجنة بقدر حساب لانه فرع عن الحساب ولا حساب على ما ذكر وهو على صورة  
 ميزان الدنيا له كفتان ولسان وتوزن الاعمال بان تصور الاعمال الصالحة

الا وارجاها على ذلك «قوله خلافاً للمعتزلة» تمسكوا بانه لا يمكن انصور عليه اذا  
 كان ادق من الشعرة الخ فاجملاده عبث وان امكن ففيه تمذيب الانبياء  
 والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العصور عليه ممكن عقلاً بحسب  
 الذات غاية انه محال عادي والانبياء والاقياء يجوزون عليه من غير تعب ولا  
 نصب فبينهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصف الى اخر ما ورد (قوله  
 والحمل على الحقيقة ممكن) وقيل هو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس  
 علينا البحث عن كيفيته بل تؤمن به وتفوض كيفيته اليه تعالى وهو اختيار  
 كثير منّا (قوله بان تصور الاعمال الخ) بهذا تدفع شبهة المعتزلة وهي ان



في صورة حسنة نورانية فتوضع في كفة النور وهي المدة للحسنات وهي عن بين  
العرش مقابلة للجنة وقصور الاعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية فتوضع في كفة  
الظلمة المدة للسيئات وهي عن شمال العرش تجاه النار وقيل توزن الصحف  
المكتوبة فيها الاعمال بناء على ان الجنات متميزة عن السيئات بكتاب ويشهد  
له حديث البطاقة وهناك ضجج مثاقيل النذر يعمل بها كمية التفاوت تحقيقاً لتمام  
العدل فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره والحوض  
اسم حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم وورد فيه احاديث كثيرة بلغت  
مبلغ التواتر وفي الصحيحين حوض مسيرة شهر وزواياها سواء ماؤه ايض من اللبن  
وريحها طيب من المسك وكبرانه اكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظلم ابداً  
والصحيح ان لكل نبي حوضاً فليس من خصوصيات نبينا صلى الله عليه وسلم وانه  
يكون قبل الميزان وهل هو حوض واحد او حوضان والثاني بعد الصراط قولان  
وقيل الذي بعد الصراط هو الكوثر وهو نهر في الجنة لا حوض وانما الحوض قبل  
الصراط وهو جسم مخصوص يصب فيه ميزابان من ماء الكوثر ترده امته عليه  
الصلاة والسلام من شرب منه شربة لا يظلم بعدها ابداً ويكون الشرب  
في الجنة انما هو على سبيل التلذذ لا العطش ويطرد عنه من بدل وغير اما  
بالارتداد واما ان يحدث في الدين ما ليس منه كاهل البدع على اختلاف

الاعمال اعراض وقد عدت فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها  
وحاصل الدفع انا لانسلم عدم امكان اعادة الاعراض المدومة بان تجعل اجساماً  
نورانية او ظلمانية وحيث يمكن وزنها ولو سلم فيحوز ان يوزن صحايفها على ان  
شبهتهم انما ترد لو كان الميزان ما هو المتعارف اما لو كان عبارة عما يعرف به  
مقادير الاعمال مطلقاً فلا ( قوله تحقيقاً لتمام العدل ) اي واظهاراً لفضائل المتقين

انواعهم وكاهل الكبار المثلين بها وكالظلة الجائرين في احكامهم لان المرتد  
مخلد في النار وخالف المعتزلة في ذلك وهم احق للطرود منه عن غيرهم (والنيران)  
بكسر النون جمع نار وهي جسم لطيف محرق يميل الى جهة العلو والمراد بها دار  
العقاب الذي اشده النار بجميع طبقاتها السبع اعلاها جهنم وهي لعصاة المؤمنين  
تم تخرب بعد خروجهم منها فلفظي فالحطمة فالسعر فسقر فالجحيم فالهاوية وباب  
كل من داخل الاخرى على الاستواء وخرها هواء محرق لاجر لها سوى بني آدم  
والجن والاسجار المتخذة الهة من دون الله فعوذ بالله منها (والجنان) جمع جنة  
وهي لغة البستان والمراد منها دار الثواب وهي مسج اعلاها وافضلها الفردوس  
وفوقها عرش الرحمن ومنها تنفجر انهار الجنة الجنة الماوى بجنة الخلد بجنة النعيم  
بجنة عدن فدار السلام فدار الاجلال هذا ما ذهب اليه ابن عباس وجماعة  
وذهب الجمهور الى انها اربع بدليل ما في سورة الرحمن وقيل الجنة واحدة وما  
تقدم اسماء لمسى واحد اذ كل اسم صالح لها والجنة والنار موجودان الآن

وقضائح العاصين فاندفع قوله المعتزلة انه عبث لان مقادير الاعمال معلومة له  
تعالى (قوله والجنة والنار موجودان الآن) لقوله تعالى اعدت للمتقين وانقوا  
النار التي اعدت للكافرين ولورد عليه انها دارا ثواب وعقاب وذلك غير  
واقع قبل يوم القيامة اجماعاً من المسلمين فلا فائدة في خلقها الآن واجيب  
بانه تعالى لا يجب عليه رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولو سلم فلا تنحصر فيما  
ذكر ولو سلم فلا نسلم عدم وقوعه قبل يوم القيامة اذ قد ورد انه يفتح المؤمن في  
قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار ولم يرد نص صريح في تعيين مكانها  
والاكثر على ان الجنة فوق السماء السابعة وتحت العرش لقوله تعالى عند

والجنة هي التي ابط منها آدم عليه السلام خلافاً للمعتزلة الذاهبيت الى انها  
سيوجدان في الآخرة وان آدم ابط من بستان على ربوة من الارض (و)  
يجب الايمان بوجوب (الجن) وهم اجسام لطيفة نارية لم قدرة على التشكلات

سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن  
وان النار تحت الارضين (قوله خلافاً للمعتزلة الذاهيين الخ) قالوا لانهما لو كانا  
موجودين الآن فلما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل  
باطل اما الاول والثاني فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات  
والارض فكيف توجد الجنة والنار معاً فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الحلالان  
الفلك بسيط كروي فلو وجد عالم آخر لكان مشتملاً على العناصر والافلاك ايضاً  
ضرورة ان له جهات مختلفة تحدد بحيط فلك الافلاك لكونها بسيطة كروية ايضاً  
فسواء تماس او انفصال يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس بين الكرتين الانبغطة  
واحدة والجواب بمنع امتناع الحلال ولو سلم فيمكن ان تكون القبة  للجنة  
آخر وبانه اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث  
يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال فان قلت ان كانت تحت  
الكرسي يكون سقفها للكرسي لا العرش وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض  
السموات والارض بل اعظم بكثير لما روي عنه عليه السلام انه قال ما السموات  
السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كحلقه في فلاة وفضل العرش على الكرسي  
كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على فرض انها فوق السموات السبع  
وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم ايضاً بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين  
يدل بظاهره على كون الجنة كروية ايضاً فتكون كرة محيطة بالسموات والارض

(و) بوجود (الاملاك) وعصمتهم ايضا قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون جمع ملك وهو جسم لطيف روحاني نوراني له القدرة على التشكلات الجلية ويجب الايمان بهم اجمالا فبين علم منهم اجمالا وتفصيلا فبين علم منهم تفصيلا بالشخص كجبريل واسرافيل وميكائيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة عليهم الصلاة والسلام اجمعين ومنكر ونكير ورضوان خازن الجنان ومالك خازن

فتكون اعرض منها قلت المختار انها فوق الكرسي فلا محذور لان الآية من قبيل الكناية عن زيادة اتساعها جدا بدليل انه لو فرض ان عرضها مساو لعرض السموات والارض فيكون طولها اعظم لا محالة فتكون اوسع من السموات والارض وان لم يكن لها طول وعرض في الواقع ان كانت كرة اذ لا يجب في الكنايات امكان المعنى الحقيقي (قوله وعصمتهم ايضا) وما صدر منهم في قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليه ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك الخ ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لثمة تقرير الشبهة واما ابليس فلا كنهين على انه ليس ملكا وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس بصحيح عند المحققين او انها رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بكسر اللام وعلى تقدير ثبوت القصة وانهما ملكان قد يقال قد ركبتهما الشهوة فلم يبقيا على صفة الملكية (قوله ما امرهم) اي في الماضي عن وقت النزول ويؤمنون اي في المستقبل واما قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا استمرار (قوله ومنكر ونكير) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا أقبر الميت اثم ملكان

النيران أو بالنوع كحكمة العرش واعوان السيد عزرائيل والحفظة وهم ملائكة  
 موكلون بحفظ البشر ولو صغيرا وكافرا من الجن مثلا قال تعالى له معقبات من  
 بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله والكتابة وهم ملائكة يكتبون على  
 المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسيا وفعل واعتقاد لا يفارقونه الا في  
 حالة الجماع والنسل والحلاء والمشهور انهما ملكان يسمى احدهما الرقيب والثاني  
 العتيد كما في سورة ق ولكل يوم وليلة ملكان يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة  
 الصبح وقيل بل هما ملكان فقط لا يتغيران ما دام حيا فاذا مات جلسا على قبره  
 يستغفران اي ان كان مؤثما ومحلهما من الانسان عاتقه وقيل ذقه وقيل شفتاه  
 وقيل عنقه وقيل الناجزان وقيل ان الكتابة هم الحفظة وبالجملة الواجب اعتقاده ان  
 على الانسان حفظه وكتبه على سبيل الاجمال (ثم) يجب الايمان بوجود (الانبياء  
 عليهم الصلاة والسلام تفصيلا بما علم منهم تفصيلا وهم المذكورون في القرآن  
 كمحمد عليه الصلاة والسلام وادم ونوح وادريس وهود وصالح واليسع وذي  
 الكفل والياس ويونس وهودو النون اي الحوت وايوب وابراهيم واسماعيل  
 واسحق ويعقوب ويوسف ولوط وداود وسليمان وشعيب وموسى وهارون وزكريا

اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في  
 هذا الرجل فان كان مؤثما فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله  
 واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره  
 سبعون ذرعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم  
 فيقولان ثم كنوم العروس الذي لا يهرطه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله  
 تعالى من مخرجيه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت

و يحيى وعيسى واجمالا فيما علم منهم اجمالا والاولى ترك حصرهم في عدد معين لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم لجواز ان يذكر اكثر من الواقع او يخرج منهم من هو منهم ان كان العدد اقل وما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عددهم فقال مائة الف واربعة وعشرون ألفا وفي رواية مائتا الف واربعة وعشرون ألفا فخير آحاد لا يفيد القطع ولا عبرة يا لظن في باب الاعتقادات ويجب اعتقاد ان محمدا صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين افضلهم. وانه آخرهم ويلي في الفضل او لو العزم من الرسل فبقية الرسل فالانبياء فروساء الملائكة فبقية الملائكة من غير تعيين اذ لا تعلم الحقيقة فاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وافضلهم ابو بكر فمهر فعثمان فعلي فبقية النشرة فبقية البدرين فاهل بيعة الرضوان فبقية الصحابة فالتابعون فتابع التابعين ويجب الاساكع ما وقع بين

مثلهم لادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التي عليه فتلت عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يعشه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلججه اذا سئل والنكير انما هو تزيغ الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث (قوله وفي رواية مائتا الف الخ) اختلاف الاخبار منه عليه السلام محمول على اختلاف الكشف او ان العدد لا مفهوم له (قوله وافضلهم الخ) قال المضد ومعنى الافضلية اي المعنى المراد بها هاته اكثر ثوابا عند الله تعالى اي بما كسب من الخير لا انه اعلم واشرف نسباً وما اشبه ذلك اه مع زيادة اي وافضل التفضيل موضوع للزيادة في المصدر بوجه ما ولو باعتبار

الصحابة من النزاع (و) يجب الايمان بوجود (الحدود) جمع حوراء والحور شدة  
 يبيض العين مع شدة سوادها ومن نساء الجنة ووصفن بالعين لا تساع اعينهن  
 (والولدان) اي الفلمان وهم على صورة غلمان الدنيا وهم خدمة اهل الجنة وقيل  
 انهم اولاد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ فانه ورد انهم خدمة اهل الجنة (ثم)  
 يجب الايمان (بالاولياء) جمع ولي وهو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد  
 حسب الامكان وهو معنى قول من قال هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب  
 الامكان المواظب على الطاعات المجنب للمخافات المعرض عن الانهالك في

بعض صفات الفضائل قال الدواني والذي وقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان  
 بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي رجحان  
 الآخر في ايجاد الفضائل الاخر اذ مع حذف قال عبد الحكيم لا ينبغي ان الثواب  
 باعتبار اللذات الجسدية غير متحقق في الملكية وباللذات الروحانية انما يتم عند  
 القائلين بتجرد النفس الناطقة فامعني النزاع في ان الملائكة اكثر ثواباً او  
 الانبياء ولعل مرادهم بالثواب هنا القرب والكرامة كما وقع في عبارة البعض اكثر  
 ثواباً وكرامة من الله تعالى اه والافضلية بالترتيب المذكور مذهب الجمهور ونقل  
 عن الامام مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين  
 الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تمارض الظنون في عثمان علي علي  
 وعلي علي عثمان وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي علي عثمان وعند بعض  
 الاشاعرة ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء وقوله فاصحاب الخ ظاهره ان  
 الملائكة افضل من الصحابة لكن تسليمهم الافضلية بان عبادة الملائكة فطرية  
 ولا مزاحم لم عنها بخلاف عبادة البشر فان لم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم

الذات والشهوات ويجب اعتقاد كراماتهم والكرامة امر خارق للعادة يظهر على  
يد عبد ظاهر الصلاح غير مقرون بدعوى النبوة كل ذلك ورد به الكتاب  
والسنة واجمعت عليه الامة قبل ظهور المخالفين وكل ما كان كذلك فالإيمان به  
واجب (و) كذا يجب الإيمان (بكل ما جا) اي روى وقيل (عن) اي عن  
النبي (البشير) اي المبشر لمن اوفى بالعهود بانه محمود العاقبة صلى الله عليه وسلم  
(من كل حكم) بيان لكل ما جا (صار في الاشهار بين الخاصة والعامة  
(كالاحمر) (الضروري) الذي لا يخفى على احد وهذا من عطف العام على الخاص  
لشموله ما تقدم من الحساب وما عطف عليه وغيره كوجوب شهادة ان لا اله الا  
الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان ونحو ذلك

اشق وقد قال عليه السلام افضل العبادات احمرها اي اشقها يدل على ان خواص  
العبادة افضل بالمعنى المتقدم ولذلك كان الصحيح ان عامة البشر افضل بالمعنى  
المتقدم من عامة الملائكة وان صرحوا بان اساءت الادب مع الملك كفر دون  
احاد المؤمنين لان ذلك لكون الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته للمبدأ في  
النزاهة وقلة الوسائط وهو يناق في افضلية البشر فالمعنى السابق (قوله وكذا يجب  
الإيمان بكل ما جا الخ) فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس  
فيها مخالفة لما علم من الدين بالضرورة كتكفيرهم من قال اني ارى الله في الدنيا  
يكفي شفاها مع ان الأمدي نقل عن اصحابنا ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا  
واما سمعا فائتبع بعضهم ونفاه آخرون قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة  
لانه يفهم منها انكار ما علم من الدين بالضرورة فلعل حكمهم في المثال بالتكفير  
بناء على دعوى المكالة لا دعوى الرؤية ودعوى المكالة شفاها منصوب النبوة بل



الله الحرام وحرمة الزنا والخمر والربا وحل النكاح والبيع ونحو ذلك وكالمعراج  
يحسده الشريف صلى الله عليه وسلم بقفلة وهو العروج الى السماء مع جبريل  
عليه السلام بلا براق بعد الاسراء ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى  
راكباً للبراق وهو دابةً بيض طويل فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى  
طرفه والمراد بالمعراج ما يعم الاسراء وقصته مشهورة وكسؤال المنكبين منكراً  
ونكيراً وهما ملكان اسودان ازرقان اي اعيتهما يا تيان للميت مؤمناً كان او كافراً  
او منافقاً بعد تمام الدفن في القبر الذي يستقر فيه دائماً وعند انصراف الناس  
يقعدانه. ويعيد الله فيه الروح بتمامه وقبل في نصفه ويسألانه من ربك  
وما دينك وما تقول في الرجل الذي بعث فيكم يقول المؤمن ربي الله ودينى  
الاسلام والرجل المبعوث فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقولان له انظر

هو اعلى مراتبها فقيهاً انكار ما علم ضرورة وهو انه عليه السلام خاتم النبيين كذا  
يؤخذ من الدواني لكن قال في المواقف والفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن  
فتنا اه قال عبد الحكيم نعم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان للفقهاء  
سلوك الطريق الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون اخذ  
والطريق الاسلام حيث لا ينسبون الكفر الى احدها (قوله اسودان ازرقان) قال  
الترويشي اسودان اما على الحقيقة لما في السواد من الهيبة والفكر واما كناية عن  
قبح النظر واما زرقة العينين فالمراد بها وصفها بتقليب البصر وتحديد النظر اليه  
يقال زرقت عينه نحوى اذا اقبلت وظهرت بياضها كما ينظر العدو الى من يماذيه  
وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم اعداء العرب وهم زرق العيون  
(قوله وما تقول في الرجل الخ) اي محمداً صلى الله عليه وسلم قال الطيبي عبر بهذه

مقدمك من التارق قد ابدلك الله به مقصداً من الجنة فيراها جميعاً واما المناق أو الكافر فيقول لا ادري فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضرب بمطارق من حديد في يد احدهما فيصيح صيحة يسمعا من يليه غير الثقلين و يترقان بالمو من وينهران الكافر والمناق ويسألان كل احد بلسانه على الصحيح ولو غرقت اعضاؤه أو اكلته السباع أو حرق و سحق وذري في الهواء اذ لا بعد ان يخلق الله تعالى الحيلة فيه واحوال المسؤولين مختلفة فمنهم من يسأله الملكان ومنهم من يسأله احدهما قال القرطبي اختلفت الاحاديث في كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الاشخاص فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسأل عن كلها انتهى واختلف في اختصاصه بهذه الامة ولا يسأل الانبياء ولا الملائكة ولا الصديقون والمرابطون والشهداء وملازم قراءة تبارك كل ليلة ومن قرأ في مرض موته الاخلاص ثلاثاً والمبطون ومن مات في ايام الطاعون ولو لم يظن والمجنون والابله وجزم الجلال السيوطي بعدم سؤال الاطفال ويسألان الجن لتكليفهم وعموم أدلة السؤال وهذا السؤال هو فتنة القبر وكسبهم اقبر وعذابه والمراد عذاب البرزخ ونسيه ولو لم يقبر والتمير بالقبر جرى على الغالب ومحل الروح والجسد جميعاً اذ لا مانع ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعاً من الحياة

العبارة التي ليس فيها تعظيماً امتحاناً للمسؤل لثلاث يتلقن تعليماً من عبارة القائل اه ( قوله ولا يسأل الانبياء ) نقل السعد التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسألون وكذا الانبياء عليهم السلام وقيل ان الانبياء لا يسألون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه ونبيه ولا يعقل السؤال من النبي عن نفسه وهو لا يدل على عدم السؤال مطلقاً بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك

قدر ما يدرك ألم العذاب اولذة النعيم وهذا لا يستلزم ان يتحرك او يضطرب او  
 يرى اثر العذاب عليه حتى ان اكلته السباع او صلب في الهواء يذب وان لم  
 نطلع على ذلك وقيل مختص بالروح وانه يكون للمؤمنين والعذاب للكافرين  
 ولعصاة المؤمنين من هذه الامة وغيرها وهو قسمان دائم وهو للكفار وبعض العصاة  
 ومنقطع وهو لبعض العصاة ممن خفت جرائمهم وانقطاعه اما بسبب كصدة او  
 دعاء او بلا سبب بل يجرد العفو ومن عذاب القبر ضغطته وهي التقاه حاقبه حتى  
 تختلف اضلاع الميت ويختلف باختلاف العمل حتى ان الصالح يضمه ضمة الام  
 الشفوقة على ولدها وكياة الشهداء وهم من قتلوا في جهاد الكفر لاعلاء كلمة الله  
 تعالى حتى انهم ياكون ويشربون ويتنعمون في الجنة قال تعالى ولا تحسبن  
 الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وان لم نعلم كيفية  
 هذه الحياة اذ هي غير معقولة لاكثر البشر وسما شهداء لان ارواحهم شهدت  
 دار السلام اي حضرتها ودخلتها بخلاف غيرهم فانه لا يدخلها الا يوم القيامة  
 اولان الله وملائكته شهدوا له بالموافاة وكاخذ العباد المكلفين من الثقلين  
 في المحشر ما عدا الانبياء والسبعين القاء الذين يدخلون الجنة بغير حساب كتبهم  
 التي كتبت فيها الملائكة الحافظة اعمالهم التي صدرت عنهم في الدنيا بالايمان  
 والشئائل فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى  
 اهل مسيرورا واما من اوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثورا ويصلى سعيরা  
 وحاصل ما قيل في ذلك ان صحائف الايام والليالي توصل حتى تكون صحيفة  
 واحدة وقيل ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة فاذا مات العبد جعلت في  
 خزانة تحت العرش حتى اذا كان يوم القيمة قوام الناس في الموقف بعث الله تعالى رجلا  
 فطيرها من تلك الخزانة فلا تخطي صحيفة عنقي صاحبها ثم تاخذها الملائكة

من الاعناق فيعطونها لم في ايديهم على حسب حالهم من ايمان او كفر فالؤمن يعطي كتابه لثيبته والكافر بشماله ويثقب صدره قيدخل يده اليسرى فيه وياخذ كتابه من وراء ظهره واول من ياخذ كتابه لثيبته على الاطلاق عمر بن الخطاب رضي الله عنه وله شعاع كشعاع الشمس واما ابو بكر فهو رئيس السبعين الفا الذين يدخلون الجنة بهير حساب وبعد عمر ابوسلة عبد الله بن عبد الاسد الخزومي رضي الله عنه واول من ياخذه بشماله اخوه الاسود بن عبد الاسد الخزومي ثم اذا اخذ العبد كتابه وجد حروفه نيرة او مظلمة على حسب الاعمال الحسنة او القبيحة واول خط فيها اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم حسيبا فاذا قرأه ابيض وجهه ان كان مؤمنا واسودا ان كان كافرا وذلك قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه الآية ويخلق الله تعالى له علم القراءة وان لم يكن يقرأ في الدنيا والصحيح ان عصاة المؤمنين ياخذون صحائفهم بايمانهم ويكون علامة على دخولهم الجنة ولو بعد دخولهم النار كالشفاعة وهي انواع الاول شفاعة صلى الله عليه وسلم في فصل القضاء لاراحة الخلق من طول الوقوف ومشقته وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثاني شفاعة في ادخال قوم الجنة بغير حساب

وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملّة نبي آخر كذا في الدواني فتأمل (قوله ويثقب صدره الخ) بهذا حصل الجمع بين ما ورد انه ياخذ بشماله وما ورد انه ياخذ من وراء ظهره (قوله وهي لاراحة الخلق) اي جميعا من الانس والجن الا ان شفاعته للكفار لذلك فقط فشفاعته عليه السلام عامة قال تعالى وما ارسلناك الا لراحة للعالمين (قوله وهي مختصة به) قال الصاوي اي اجماعا وذلك لان الناس في ذلك الوقت يذهبون الى الرسل من آدم الى عيسى فردا فردا يستلونهم

قال النووي وهي مختصة به الثالث الشفاعة فيمن استحق دخول النار ان لا يدخلها  
قال عياض وليست مختصة به وتردد النووي اي لانه لم يرد تصريح بذلك الرابع  
الشفاعة في اخراج قوم من النار ويشاركه فيها الانبياء والملائكة وصالحو المؤمنين  
الخامس الشفاعة في زيادة الدرجات وجوز النووي اختصاصها به عليه الصلاة

الشفاعة في الانصراف من ذلك الموقف فكل يبدي حجة الى ان يذهبوا اليه عليه  
السلام يستلونه الشفاعة فيقول انا لما انا فمسجد تحت العرش فيقول الله ارفع  
راسك واشفع تشفع فيرفع رأسه وهذا هو المقام المحمود اه لكن قال غيره ان المقام  
المحمود هو المشار اليه بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وانه لا يرضى  
الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وبمضهم جعله غرفة  
عالية في الجنة وفي عبارة بعضهم الاولى التميم وما استدلل به مدعى التخصيص  
من انه عليه السلام قال ان المؤمنين يأتون للشفاعة الى ادم ونوح وابراهيم  
وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فيأتون الي  
فأستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقعت ساجدا فيدعني  
ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع راسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع  
واسأل تعطي فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعطيه الله تعالى ثم اشفع  
فيحيد لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبق في النار الا من قد حبسه  
القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلي عليه السلام قوله تعالى عسى ان يبعثك  
ربك مقاماً محمودا وقال هذا المقام المحمود الذي يوعده نبيكم لا يدل على التخصيص  
لجواز حل آل علي العهد والمعهود فرد من الافراد ( قوله فيمن استحق دخول  
النار الخ ) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي وهو

والسلام السادس الشفاعة في تخفيف العذاب عن استحق الخلود في النار كما في حق  
ابي طالب ففي الصحيح انا اول شافع واول مشفع وانه ذكر عنده عمه ابو طالب  
فقال لعله تنفعه شفاعتي فيعمل في ضحضاح من نار وكشرايط الساعة الخمسة  
المتفق عليها اي علاماتها اي العلامات الدالة على قربها اولها خروج المسيح الدجال  
بالهاء المعجمة على الصحيح سمي مسيحا لمسخه الارض في امد يسيراى مدة اربعين  
يوما كما سيأتى في الحديث وقيل لانه بمسوح العين اليسرى ووصف بالدجال  
اي الكتاب للفرق بينه وبين المسيح عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام وسمى  
عيسى مسيحا لمسخه الارض اي سباحته فيها وقيل لانه ما مسح على ذي عاهة  
الا يرى باذن الله تعالى وقيل لانه مسح بالبركة ثانيا نزول المسيح عيسى بن مريم  
عليه الصلاة والسلام من السماء وقتله للدجال ففي الصحيح لينزل ابن مريم حكما  
عدلا فليكرن الصليب وليقتلن الخنزير وليضمن الجزية الحديث وفي مسند  
احمد من حديث جابر يخرج الدجال في خفقة من الدين وادبار من العلم وله  
أربعون ليلة يسبحها في الارض اليوم منها كالسنة واليوم منها كالشهر واليوم منها

حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر  
مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها  
شفاعة والجواب ان الآية وان دلت على عموم الاشخاص لوقوع التكرار في سياق  
النفي لانسلم انها تدل على عموم الاحوال ولئن سلم فليس مرادا بل يجب تخصيصه  
بالكفار جميعا بين الادلة قال الرازي دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص  
والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة بها لانا لا ثبت الشفاعة في حق كل شخص  
ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنى والاجوبة

كالجمعة ثم سائراً يأمه كايامكم هذه وله حمار يركبه عرض جانبي اذنيه أربعون ذراعاً فيقول للناس أنا ربكم وهو اعور وان ربكم ليس باعور مكتوب بين عينيه كافر بقروءه كل مؤمن كاتب وغير كاتب يرد كل ماء ومنهل الا المدينة ومكة حرهما الله عليه وقامت الملائكة بابوابها ومعه جبال من خبز والناس في جهد الا من اتبعه ومعه نهران انا اعلم بهما منه نهر يقول الجنة ونهر يقول النار فمن ادخل الذي يسميه الجنة فهو في النار ومن ادخل الذي يسميه النار فهو في الجنة قال وتبعث معه شياطين تلثم ومعه فتنة عظيمة يا حراس السماء تمطر فيما يري الناس ويقتل نفساً ثم يحبسها فيما يري الناس فيقول للناس ايها الناس هل يفعل مثل هذا الا الرب فيفر الناس الى جبل الدخان بالشام فيأتهم فيحاصروهم فيشتد حصارهم ويمهدهم جهداً شديداً ثم ينزل عيسى عليه الصلاة والسلام فيأتي في السحر فيقول ايها الناس ما يمنعكم ان تخرجوا الى هذا الكذاب الخبيث فينطلقون فاذا هم بعيسى فتقام الصلاة فيقال له تقدم يا روح الله فيقول ليتقدم امامكم فليصل بكم فاذا صلوا صلاة الصبح خرجوا اليه فحين يراه الكذاب فينزع اي يذوب كما ينزع الملح في الماء فيقتله حتى ان الشجر والحجر ينادي يا روح الله هذا يهودي فلا يترك من كان يتبعه احداً الا قتله وفي الصحيح احاديث بمعنى ذلك انتهى ذكره السيوطي ثالثاً خروج يا جوج وما جوج بالهمز ودونه وهما قيلتان من ولد يافث بن نوح عليه السلام فهما من ذرية ادم عليه السلام من غير خلاف روى مسلم من حديث الثواس بن سمعان ان الله تعالى يوحي الى عيسى عليه السلام بعد قتله الدجال اني قد اخرجت عباداً لي لا يذنان لاجد يقتالهم فخرز عبادي الى الطور ويبعث الله يا جوج وما جوج وهم من كل حذب ينسلون أي من كل نسل يشنون مسرعين فيمروا اوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون ماءها وهي بالشام

طولها عشرة اميال ويمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذا اثر ماء ويحصرون عيسى واصحابه حتى يكون رأس الثور لاحدكم خيرا من مائة دينار لاحدكم فيرغب نبي الله واصحابه الى الله تعالى فيرسل الله عليهم النصف في رقابهم فيصبحون فرسى كوت نفس واحدة ثم يبط نبي الله عيسى واصحابه في الارض فلا يجدون في الارض موضع شبر الا ملأته زهمتهم فيرغب الى الله نبي الله واصحابه فيرسل الله طيرا كاعتاق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله ثم يرسل الله تعالى مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا وير فيفضل الارض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال للارض انتقي ثورك الحديث وقوله لا يدان لاحد تنية يد وممناه لاقدرة ولا طاقة ومعنى حرزم الى الطور ضمهم اليه واجعل لهم حرزا وقوله التغف هو بتحريك الغين المحجمة الدود الذي يكون في انوف الابل والغنم وقوله فرسى كقتلي وزنا ومعنى واحدة فريس وفي التلبي من حديث حذيفة قلت يا رسول الله ما يا جوج وما جوج قال ام كل امة اربعمائة الف لا يموت الرجل حتى يرى الف عين تطوف بين يديه من صلبه وهم من ولد آدم فيسيرون الى خراب الدنيا فيكون مقدمتهم بالشام وساقتهم العراق فيمرون بانهار الدنيا فيشربون الفرات. والدجلة وبحيرة طبرية حتى يأتون بيت المقدس فيقولون قد قتلنا اهل الدنيا فقاتلوا من في السماء فيرمون نشابهم الى السماء فيرد الله تعالى نشابهم محرا دما وقد ورد ان الدجال يقتله عيسى ابن مريم فيخرج بعده يا جوج وما جوج فيقتلون من اتبع الدجال الذي قتله عيسى ويحصرون عيسى ومن معه في رؤس الجبال فيسلط الله عليهم داء في اعناقهم فيموتون كوت رجل واحد انتهى ذكر جميعه النفاوي في شرح الرسالة رابعها خروج النباة التي تكلم الناس اخر الزمان المشار اليها بقوله تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم اي واذا قرب



وقوع معنى القول عليهم وهو ما وعدوا به من البعث والعذاب اخرجنا لم دابة من الارض تكلمهم قيل تكلمهم ييطان الاديان الا دين الاسلام وقيل تقول يا فلان انت من اهل الجنة ويا فلان انت من اهل النار وقيل تقول ان الناس كانوا باياتنا لا يؤمنون وروى انه سئل عليك الصلاة والسلام عن مخرجها فقال من اعظم المساجد حرمة على الله تعالى يعني المسجد الحرام وروى عنه عليه الصلاة والسلام ان لما ثلاث خرجات خرجة باقصى اليمن فيفسو ذكرها في البادية ولا يدخل ذكرها مكة ثم تمكث زمنا طويلا وخرجة قرية من مكة فيفسو ذكرها في البادية وبكة وخرجة بينا عيسى بن مريم عليه السلام يطوف بالبيت ومعه المسلمون اذ تهتز الارض تحتهم وينشق الصفا مما يلي المشرق فتخرج راس الدابة من الصفا تجري الفرس ثلاثة ايام وما خرج ثلثها وبمدخروجها يس راسها السحاب وتسمى الجساسة وفي الحديث ان طولها ستون ولها اربعة قوائم وزغب وریش وجناحان لا يفوتها هارب ولا يدركها طالب وعن كعب صورتها صورة حمار قيل لها رأس ثور وعين خنزير واذن ابل وعنق لعملة وصدر اسد ولون غمر وخالصه ر وذنب كبش وخف بغير خامسها طلوع الشمس من مغربها واختلف في ذلك هل هو في يوم واحد او في ثلاثة ايام ثم تطلع من المشرق على عادتھا الى يوم القيامة واذا طلعت من المغرب غربت في المشرق وعند ذلك يلقى باب التوبة على المؤمن العاصي والكافر وقيل هو خاص بالكافر لقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وهل ذلك خاص بالملكف او عام وهل يستمر الى يوم القيامة وهو ظاهر قول البرهان اللغاني في شرح جوهرته الحق ان من يوم طلوع الشمس من مغربها الى يوم القيامة لا تقبل توبة احد كما في حديث ابن عمر لكن صحح الاجهوري في

حاشيته على الرسالة ان عدم قبولها من المؤمن والكافر خاص بن شاهد الطلوع  
وهو مميز أما غير المميز لصبا او جنون ثم حصل له التمييز او ولد بعد ذلك فانه تقبل  
منه التوبة وقال في شرحه على المختصر عن ابن عباس لا تقبل توبة الكافر الا اذا  
كان صغيرا ثم اسلم بعد ذلك فانها تقبل منه واما المؤمن المذنب فتقبل منه توبته  
واعلم ان التصديق بما ذكر هو الايمان الشرعي لان الايمان لغة هو مطلق التصديق  
وشرعا هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بحجته به من  
الدين بالضرورة اي فيما اشتهر بين اهل الاسلام وصار العلم به يشابه العلم الحاصل  
بالضرورة بحيث سلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان في اصله  
نظريا كوحدة الصانع جعل وعلا ووجوب الصلاة ونحوها اجمالا فيما علم اجمالا  
وتفصيلا فيما علم كذلك والمراد من تصديقه عليه الصلاة والسلام الاذعان والقبول  
لما جاء به بحيث يقع عليه اسم التسليم من غير تكبر وعناد لا مجرد وقوع نسبة  
الصدق اليه في القلب من غير اذعان وقبول حتى يلزم ايمان كثير من الكفار  
الذين كانوا عالمين بحقيقة ثبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به لانهم لم يكونوا  
اذعنوا لتلك ولا قبلوه بحيث يطلق عليه اسم التسليم وعلى هذا فالايان الشرعي  
هو حديث النفس التابع للمعرفة اي الادراك الجازم بناء على الصحيح من ان ايمان  
المقلد صحيح فالاذعان والقبول والتصديق والتسليم عبارات عن شيء واحد وهو

التفصيلية في التفسير الكبير اه (قوله مطلق التصديقي) اي سواء بما جاء به النبي  
ام لا فيكون نقله للشرع من نقل العام الى الخاص (قوله وعلى هذا فالايان  
الشرعي هو الخ) خلافا للامامية القائلين ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له  
تمالي من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء معه تسليم واقتياد ام لا

ثم اعلم انه لو فسر التصديق المتبر في الايمان بالمنطقي وقلنا ان المعرفة القلبية بدون اذعان الحاصلة لبعض الكفار المعاندين داخله في التصديق المنطقي فلا بد من زيادة قيد الاذعان وهذا مذهب غير السعد والمحققين واما على مذهب السعد من انها داخله في التصور ولذا قال في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور قال الشارح في حاشيته سواء كان متعلقه المفرد او النسبة التقييدية او النسبة التامة الخبرية لكن لا على وجه الاذعان فلا حاجة الى اعتبار قيد زائد وبهذا تعلم انه لا خلاف في اعتبار الاذعان بين السعد وغيره سوى الامامية كما تقدم وانما الخلاف في ان الايمان كيف او فعل فقال السعد انه كيف وهو الحق كما ستعرف وقال بعض انه فعل فافهم تعرف ما قيل هنا وحاصل المقام انه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى وجمدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالان على انه بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المتبر في الايمان قال في شرح المقاصد فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يحمل رأس العبادات

(قوله واما على مذهب السعد الخ) اي وان كان التحقيق ان التصديق المنطقي ام من الايمان الشرعي خلافا للسعد لان المنطقي شامل للظن ليشمل جميع اجزاء المنطقي فالمنطقي ليس خاصا بالاذعان الذي هو خاص بالجزم كما يؤخذ من كلام المحققين فراجع وافهم اه منه

بمخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب ممن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحقيقه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يظعن الاختيار كما اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون اه وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكنه مقيد بالاختياري والتصديق المنطقي اعم لافرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه كما هو مقتضى اول عبارته وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا قلبي اختياريا والعلم كيفاً او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسره به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر ورأه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام نفسي لكن لا يثبت كلام النفس الامع العلم اه وقد اورد السعد على البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا اختيارا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارية العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله

بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او  
الكنفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالسفن والتبرد او الحركات والسكنات  
وغير ذلك كالصلاة او الترك كالصوم وغير ذلك ومع هذا قالوا يجب المقدور  
المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان  
مامورا به مقدورا اختيارا يمثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف  
بقدرته واختياره بتوقيفه تعالى وهدايته على انه لو لم يكن المأمور به هو الفعل  
بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما  
في سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق  
والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة دأش نامه علاني بان  
التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو تعيينه التصديق اللغوي  
فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختياري والاضطراري قطعا الثالث انا لا نفهم من  
نسبة الصديق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني  
كون المتكلم صادقا من غير ان تصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب وقطع بان  
هنا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار مباشرة الاسباب وقد تحصل  
بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار  
على ما هو فائذة المأمور به واما الى هذا فعل وتأثير من النفس فلا كيفية وان  
الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فمنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا  
لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون الكيف القار  
بعد حصوله ما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل لان  
مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق مؤمن بعد زمان  
التحصيل حقيقة بخلاف ما اذا كان من مقولة الكيف القارة بعد حدوثها الرابع

انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديق ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين كرم الله وجهه ان الايمان معرفة وان المعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين والرازي وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم ان كلام النفس لا يتعين ان يكون علماً او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرها فكل كلام النفس اعم من العلم والارادة لاعتين شيئا منها وليت شعري اذا لم يكن الايمان من جنس العلم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار الاختيار في نفس التصديق القوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى اليهم والتصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه الصدق بلا اختيار مكاف بتحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدس ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل اه واقول وجه التأمل ان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء والصديقين ضروري لاختياري فلو كان الايمان مقتصرا في التصديق الاختياري يلزم ان لا يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو ظاهر البطلان وان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة

بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفاً بعد ذلك بتصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطلق اذ لا يتقلب تصديق الضرورسيه الى الاختياري وهو ظاهر ولا يتضمن اليه تصديق آخر اختياري لاستلزامه اجتماع المثليين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي كما صرح به الدواني في كتبه فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع المثليين في محل واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق الكسبي هنا بمعنى المتوقف على النظر بل ما يحصل بمتابعة الاسباب اختياراً كالتصديق الحاصل بالابصار عقب توجيه الحدقة اختياراً نحو البصر والحاصل بالسمع عقب توجيه السامعة نحو السمع فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضرورياً بل بعضه كسبي بهذا المعنى الاعم بناء على ان المعتبر في الحدس انتزعه الحركة الثانية لا انتفاء الحركتين فيميز ان يحصل التصديق من المجزئة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدقة اختياراً نحو المجزئة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبياً اختيارياً بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصديقين بعد صرف سماعهم اختياراً لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المجزئة من غير اختيار ومن وقع سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار هذا القائل حيث قال ربما يقع في القلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصله مباشرة الاسباب اختياراً كالنظر وتوجيه الحدقة واما في جعله مقارناً لذلك الترك والتبري كما اذا حصل له التصديق ضرورة فذلك الشخص

حديث النفس المذكور فيكون الايمان فعلا من افعال النفس وليس من قبيل العلوم والمعارف ويظهر من كلام بعضهم انه الراجح وذهب المحقق الفنازاني وكثير من المحققين الى ان التصديق الشرعي المبرع عنه بالايمان والاذعان والتسليم هو نفس الادراك فيكون من قبيل العلوم والمعارف والاصح في الادراك انه كيف لا فعل ولا انفعال للنفس ويكون التكليف به باعتبار اسبابه من الفكر الموصل اليه قال وهو معنى التصديق المقابل للتصور في علم الميزان حيث يقال العلم اما تصور واما تصديق اي فيكون التصديق عند المناقضة هو الاذعان بحيث يطلق عليه اسم التسليم قال فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقربه وعمل ومع ذلك شد الزناد بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار فنجعله كافرا لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان اه كلامه وعلى ما ذكرنا فالايان بسيط وهو الحق وعليه فن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر منه ولا لآباء بل كان بحيث لو طلب منه النطق لاجاب فهو مؤمن عند الله تعالى ناج من الخلود في النار فالتنطق انما هو شرط كمال فيه كبقية الاعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج لا شرط صحة ولا جزء من حقيقته فم هو

بعد ذلك مكلف بجملة مقرونا بذلك الترتك لا بتصديق اخر ليزم التكليف بما لا يطلق فافهم ولا تسأم لطول المقال عساك تقف على حقيقة الحال وتدفع عنك الاوهام ويظهر الحق توفيق الملك العلام (قوله فيكون الايمان فعلا الخ)



شرط لاجراء الاحكام الدنيوية لان التصديق لحفائه بكونه قلبا لا بدله من علامة ظاهرة تدل عليه وقيل انه مركب من التصديق والنطق بالشهادتين فالنطق جزء من حقيقته الا ان التصديق جزء لا يحتل السقوط والاقرار قد يحتله كما في المعذور من خرس او اكراه وقيل بل النطق شرط صحة له ولا فرق بينه وبين القول بالجزئية الا باعتبار ان الجزء داخل الماهية والشرط خارج عنها

قد علمت الحق وليس بعد الحق الا الرجوع اليه (قوله وقيل انه مركب انط) تفصيل المذاهب في الايمان مع الضبط انه لا يخرج باجماع المسلمين عن فصل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية اجمعهم والتصديق عند الاشعرية واما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان بدون شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرقاشي وبشرط التصديق عند ابن القطان او فعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلوبة عند الخوارج والقرض عند المعتزلة واما فعل القلب والجوارح معا والجوارح اما اللسان فقط وهو مذهب ابي حنيفة او جميع الجوارح وهو مذهب الحديثين كذا في عبد الحكيم وقال في العقائد الاسلامية الاسلام يعني الايمان يتحقق بالنطق والعمل وصف مكمل له عندنا لاجزؤ وعند فقهاء الحديثين كمالك والاوزاعي والشافعي ومتكلمهم كصحاق بن رهويه واحمد ابن حنبل وغيرهم جزء مكمل ولا يفوت الايمان لقواته على المذهبين بل كماله وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوم فيفوت بفواته كذا نقله عبد الحكيم ايضا وهو بيان لمعنى الجزئية او الشرطية عند غير الخوارج والمعتزلة ويان لا اختلاف الثقل عن الخوارج والمعتزلة لكن الذي حرره صاحب التحرير ان مذهب المعتزلة انه حقيقة شرعية في مجموع التصديق والاعمال فالمعول عليه ما في العقائد وما عداه يرد اليه

ثم الراجح ان الايمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ونقصها للقطع بان ايمان  
الفساق لا يساوي ايمان الصديقين والانبيا والموسلين ولقوله تعالى واذا نلت  
عليهم آياته زادتهم ايمانا وغير ذلك من الآيات ولقوله صلى الله عليه وسلم لابن  
عمر رضي الله عنهما حين سأله الايمان يزيد وينقص نعم يزيد حتى يدخل  
صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وبالجملة فزيادة الاعمال الباطنية  
والظاهرية توجب زيادة اشراقه وضياؤه في القلب وقلتها توجب ضعفه وظاهران  
التصديق قد يقوى بقوة الاسباب ولذا يقال ليس الخبر كالبيان وقيل لا يزيد  
ولا ينقص لان التصديق البالغ حد الجزم لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى  
ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتي بالطاعات او ارتكب المخالفات  
فخصميته باقى على حاله من غير تغيير فيه اصلا وقيل الخاف لفظي لان ما يدل  
على ان الايمان يزيد وينقص فمحمول على الايمان الكامل المركب من تصديق  
وعمل فالزيادة والنقصان مصروفان الى ما به الكمال من الاعمال وما يدل على  
عدم الزيادة والنقص فمحمول على اصل الايمان وهو التصديق وفيه نظر واما

(قوله ثم الراجح ان الايمان يزيد الخ) اذ لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علمانا ما قبل  
الابصار مثلاً ثم شاهدناه بالبصر مثلاً حصل لنا ادراك آخر اجلي واوضح من  
الاول (قوله وقيل لا يزيد الخ) هو قول الجماعة من اكابر الائمة واستدل لهم بان  
الادراك شئ واحد وحقيقة متحدة لا تشكيك في افرادها فلا تقبل الزيادة ولا  
النقص والذي حصل بعد المشاهدة وجه آخر للادراك لا انه زاد في الادراك  
جزء لم يكن وانما تكيف بكيفية اقوى من الكيفية الاولى التي قبل المشاهدة فان  
الادراك قبل الابصار مثلاً كان على الوجه الكلي وبعده على الوجه الجزئي وهو  
واحد في الوجهين نعم يزيد الادراك بزيادة المدرك (قوله وفيه نظر) اي من

الاسلام فهو لغة الخضوع والالتقياد فهو غير الايمان لغة قطعاً واما شرعاً فقد اختلف فيها فذهب اكثر الماتريديين وبعض محققى الاشاعرة الى انه الخضوع والالتقياد للوامر والنواهي بمعنى قبول ذلك والاذعان له وعليه فهو عين الايمان فالايمان والاسلام مترادفان شرعاً قال النسفي في العقائد والايمان والاسلام واحد والاكثر من الاشاعرة مع كثير من الماتريديين الى تفايرهما مفهومهما

جهة التعليل فان الخلاف في نفس التصديق بلا مدخل للاعمال وربما يوجه كون الخلاف لفظياً بان القائلين بالزيادة لا يقولون بزيادة اجزاء لم تكن وانما الزائد اشراق وضياء وكيفيات والقائلين بعدمه لا ينكرون زيادة الكيفيات والاشراق والاضياء المسمى باليقين كما يؤخذ مما تقدم من دليلي كل واما القائلون بكون الاعمال جزء من الايمان فلا شبهة عندم في زيادته ونقصه كما لا شبهة في زيادته بزيادة المدركات فافهم وراجع (قوله فهو لغة الخضوع الخ) قال في الاحياء ان الايمان لغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والالتقياد وترك التمرد والعناد والتصديق بحمل القلب واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح توجب اللغة ان الاسلام اعم والايمان اخص فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً اه فقول الشارح فهو غير الايمان الخ مضاه ان اعم منه مطلقاً لا انه مبين (قوله واما شرعاً فقد اختلف الخ) قال في الاحياء وفي الشرع ورد اطلاقها على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقها على الاختلاف ايضاً نحو قوله تعالى قالت الاعراب امنا الآية والمراد بالايمان هنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام باللسان

كتفايرها لفة اذ مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بما علم من الدين ضرورة اي الاذعان لذلك ومفهوم الاسلام امثال الاوامر والنواهي بيناه العمل على ذلك الاذعان فهما مختلفان وان تلازما شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس يؤمن ولا العكس اذ يلزم من الاذعان الامتثال المذكور ومن الامتثال الاذعان فليتأمل فان قلت ان الاسلام قد يتفرد عن الايمان في المناق كـ ما يشير اليه قوله تعالى قالت الاعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قلت كلامنا في الاسلام المعتبر شرعاً المتجني من خلود النار واما ما في الآية فللراد به الاتقياء الظاهري فقط فان قلت قد فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام بنفس العمل حيث قال عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً فالجواب ان مراده عليه الصلاة والسلام بالاسلام علاماته الدالة عليه كما قال عليه الصلاة والسلام لوفد قدموا عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله ورسوله اعلم

والجوانح وفي حديث جبريل حين سأله ما الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التداخل ايضاً نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل اي الاعمال افضل فقال الاسلام فقل اي الاسلام افضل فقال الايمان اهـ (قوله كتفايرها لفة) التشبه في مطلق التفاير في المفهوم كما هو ظاهر لمن تأمل (قوله اذ يلزم من الاذعان الخ) لا يلزم كما في المؤمن المصدق بقلب التارك للعمل نعم يلزم من الامتثال المذكور الاذعان كما قال لا يثنائه عليه ولعله اراد بالاذعان ما يترتب عليه

فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وابتاه الزكاة  
وصوم رمضان وان تمطوا من المغنم الخمس فقد فسر الايمان بعلاماته لظهور ان  
الايمان ليس ما ذكر بل التصديق والاذعان قاله التفتازاني وقد جمع رحمه الله بين  
قولي الماتريدي والاشاعرة بالترادف وصدمه بانها خلاف في حال فان مفهوم  
الاسلام ان فسر بالانقياد الظاهري بمعنى امتثال الاوامر والنواهي والعمل بمقتضى  
تلك الاحكام من غير ملاحظة الاذعان والتسليم القلبي كان مخالفاً لمفهوم الايمان  
وان فسر بالاستسلام والانقياد الباطني بمعنى قبول تلك الاحكام والاذعان لها  
وترك الالباء والاستكبار عنها كان متحداً معه اه وقوله من غير ملاحظة الاذعان  
يعني في مفهومه فلا ينافي انه لا بد من ملاحظة البناء عليه ليتاقي التلازم  
(وينطوي) اي يندرج (في) معنى (كلمة الاسلام) اي الدالة على الاسلام  
وهي لا اله الا الله محمد رسول الله فاضافتها للاسلام من اضافة الدال للدلول  
سميت كلمة لدلائها على معني واحد وهو الاسلام (ما قد مضى) ذكره (من  
سائر) اي جميع (الاحكام) الايميات والنبويات والسمعيات بيان ذلك انها  
جملتان الجملة الاولى لا اله الا الله والاله هو المعبود بحق فالمعني لا معبود بحق  
موجود اوفي الوجود الا الله فقد دلت هذه الجملة على نفي الالهية التي هي  
استحقاق المعبود للعبادة كما عرفت عن كل ما سواه منطوقاً وعلى ثبوتها له  
تعالى وحده مفهوماً وهذا يستلزم استغناؤه تعالى عن كل ما سواه واقفار

الاستسلام والانقياد وترك التردد والناد الظاهري والباطني حتى يتم ما قال  
فتأمل (قوله ان فسر بالانقياد الظاهري الخ) كما هو احد فرديه لغة وقوله وان  
فسر بالاستسلام والانقياد الباطني كما هو الفرد الآخر ولا شك في ورود

كل ما سواه اليه تعالى اما استفناؤه عن كل ما سواه فيوجب له تعالى  
 الوجود والقدم والبقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه اذ لو ماثل شيئا منها للزمه  
 ما لزمها من الافتقار وهو محال ولو قام بغيره لكان مفتقرا الى ذلك الغير ويوجب  
 له ايضا التنزه عن النقائص وهو يستلزم وجوب السمع والبصر والكلام والتنزه عن  
 الاغراض في الافعال والاحكام والا لكان مفتقرا الى ما يتكامل به من ذلك  
 الغرض وعدم وجوب فعل شيء من الممكنات او تركه وعدم كون شيء من  
 الممكنات يؤثر بقوة اودعها الله فيه والا لم يكن مستغنيا عن كل ما سواه  
 كيف وهو النفي بالاطلاق عن كل ما سواه واما افتقار كل ما سواه اليه تعالى  
 فهو يوجب له تعالى القدرة والارادة والعلم والحياة والوحدانية لما تقدم من ان  
 التعدد يوجب العجز ويؤخذ منه حدوث العالم بامر ونهي تأثير شيء منه بالطبع  
 او بالعلة واذا وجب شيء استحال ضده هذا حاصل ما بينه الامام السنوسي رضي  
 الله عنه ولك ان تقول الله علم على الذات الواجب الوجود الخالق للعالم وقد دلت  
 هذه الجملة على حصر الالهية فيه تعالى وظاهر ان كونه واجب الوجود ومخالقا  
 للعالم يتضمن جميع ما ذكره واما الجملة الثانية وهي قولنا محمد رسول الله فقد دلت  
 على ثبوت الرسالة له صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم صدقه في كل ما اخبر به  
 واماناته وتبليغه للعباد كل ما امر بتبليغه من الاحكام وفضائله اذ الرسول لا يكون  
 الانعصوما واستحالة اضدادها عليه صلى الله عليه وسلم وجواز كل ما لا يؤدي الى  
 نقص في علوم مرتبته من الاعراض البشرية ووجوب صدقه يستلزم الايمان بكل

الاطلاقين كما تقدم عن الاحياء (قوله يتضمن جميع ما ذكر) اي لان وجوب  
 الوجود معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان

ما جاء به ومن ذلك ارسال الرسل وهو يستلزم ما يجب في حقهم وما يستحيل وما يجوز والايمان بسائر الكتب السماوية واليوم الآخر والحساب وما عطف عليه مما مر من جميع السميات وتضمنها جميع عقائد الايمان جعلها الشارع ترجمة على ما في القلب ولم يقبل من احد الاسلام الا بها ومن ثم كانت افضل الاذكار قال صلى الله عليه وسلم افضل ما قلته انا والنبون من قبلي لا اله الا الله وقد ورد في فضلها احاديث كثيرة ولذلك اختارها السادة الصوفية في السلوك الى الله تعالى على غيرها من الاذكار اذا علمت ذلك (غا كثرن) بنون التوكيد الخفيفة (من ذكرها) اي كلمة الاسلام «بالادب» اي مع الآداب التي ذكرها القوم وهذا شروع منه سامحه الله تعالى في فن التصوف الذي هو حياة القلوب ربه على معرفة عقائد الايمان لانه لا يمكن السير الى الله تعالى الا بعد معرفتها وحد التصوف علما هو علم باصول يعرف به صلاح القلب وسائر الحواس وعملا هو الاخذ بالاحوط من المأمورات واجتناب المنهيات والاعتصار على الضروريات من المباحات ويقال هو الجهد في السلوك الى ملك الملوك ويقال هو حفظ الحواس ومراعاة الانفلس والمعنى متقارب وغايته صلاح القلب وسائر الحواس في الدنيا والفوز بالمراتب في العقبى وموضوعه الاخلاق المحمدية من حيث التخلق بها واعلم ان التصوف بمعنى العمل هو الطريقة واما الشريعة فهي الاحكام التي وردت عن الشارع المبرع عنها بالدين واما الحقيقة فهي اسرار الشريعة ونتيجة الطريقة فهي علوم ومعارف تحصل لقلوب السالكين بعد صفاتها من كدرات الطباع البشرية ولا شيء اقرب لصفاء القلب من كثرة ذكر لا اله الا الله مع الآداب التي ذكرها أهل الله رضى الله تعالى عنهم ومتى ترك السالك الآداب او أكثرها بعد عليه الوصول الى مطلوبه والآداب اما قبلية واما مصاحبة واما بعدية فالقبلية ان يحدد التوبة

مما وقع فيه من المخالفات او الخواطر الرديئة وان يتطهر من الحدث والنجس  
وان يتوجه الى الله تعالى برغبة ليحصل له الجمعية في الذكر وان يستغفر الله تعالى  
بما يتسر باي صيغة كانت وان يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم كذلك وان  
يستقبل القبلة لانها افضل الجهات وان يستحضر شيخه ليكون رفيقه في السبر ثم  
يشرح في الذكر واما الآداب المصاحبة له فان يستحضر معناها اجمالا وان  
يحقق الهزلة ويمد الف لا مدا متوسطاً ويفتحها اله فتحة خفيفة ويمد الف الله  
والف اله مدا طبعياً وياقي بالماء من الله ويقف عليها وان يذكر بهمة وقوة وان  
يكون ذكره رغبة في مرضاة الله ومحبة وامثالاً لامره لا لرباء ولا لسمعة ولا  
لامر دينوي او اخروي وان ينفي الاكوان من قلبه لان ملاحظة شيء منها قاطع  
عن الله تعالى ولولا ان الشيخ مدخلا في السير ما سوغوا له ملاحظته في حال  
البداية وان يجلس كجلوسه في التشهد الا لتعب فيحوز التربع وان يغمض عينه لان  
له تأثيراً في توير القلب وان يبدأ بلا جهة اليمين ويرجع باله ويختم بالله جهة  
اليسار مشيراً الى قلبه فاذا اراد ختم الذكر ختمه بحمد رسول الله واما الآداب  
البدنية فانه يسكت ويسكن بخشوع فان للذكر واردات ترد على قلب الذاكر  
ولا يتمكن الوارد من القلب الا بذلك فاذا كان الوارد زهد وجب التمهّل  
حتى يتم ويتمكن من القلب فتستوي عنده الدنيا اقبلت ام ادرت واذا كان وارد  
توكل صار بعد ذلك مفوضاً امره الى ربه في كل شيء واذا كان وارد صبر صار  
بعد ذلك لا ينزعج من تقاوم الاهوال وهكذا من الواردات قال الامام الغزالي رضى  
الله عنه ولهذا السكنة آداب مراقبة الله تعالى واجراء معنى الذكر على قلبه ونفي  
الخواطر كلها وجمع حواسه كلها بحيث لا تتحرك منه شرة كخال المرة عند اصطياذ  
القارة وان يكتم نفسه بقدر الطاقة مرارا اقلها ثلاثة الى سبعة حتى يدور الوارد



في جميع اركانه وان لا يبادر بشرب الماء عقب الذكر فانه يطفى ما تحصل من انواره فان داومت على الذكر بهذه الآداب « ترقى » اي تصعدوا ثبات الالف ضرورة على حد ولا ترضاها ولا تلقى « بهذا الذكر » المشتمل على الآداب اي بسببه « اعلى الرتب » جمع رتبة وهي الخليفة المحسنة المحمودة عاقبتها وادنى الرتب الاسلامية لوم النفس على ما صدر منها من الخالفات واعلاها رتبة الصديقية ينالها العبد بعد دخوله في مقام الاحسان وهو ان تعبد الله كأنك تراه ورتبة الصديقية في نفسها مراتب متفاوتة بعضها أعلى من بعض واعلاها رتبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ولا يعلم مقام الصديقية الا مقام النبوة فصاحب مقام الصديقية لو تحظى مقامه لنزل في مقام النبوة الا ان النبوة قد ختمت بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم والصديقية لم تختم فمقام الصديقية مقام الولاية الكبرى والخلافة العظمى وهذا المقام تترادف فيه الفتوحات وتعلم التجليات وثم المشاهدات والكشوفات لكامل النفس وحسن صفاتها ولا يمكن الوصول اليه الا بعد الفناء وهو زوال صفات النفس المذمومة بالكلية حتى لا تصير ملتفتة الى شيء منها بل تزهدا كما تزهد أكل الجيفة مثلاً وصفاتها المذمومة هي الحسد والحقد وحب الجاه والصيت والمحمدة والرياسة والشهوات والكبر والرياء والحب والتفاق والغرور وبغض احد من الخلق لغير غرض شرعي ونحو ذلك فاذا زالت عنه هذه الاوصاف القبيحة اتصف باضدادها من الصفات الحميدة كالشفقة والرافة على الخلق حتى يحب لغيره ما يحب لنفسه والاخلاص وحسن الخلق والسخاء والمسكنة التي طلبها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اللهم احبني مسكينا وامتنى مسكينا واحشرنى في زمرة المساكين وهذه المسكنة هي خضوع النفس لمقام الالهية وخفض الجناح للبرية حتى لا يشم صاحبها للرياسة رائحة وصاحبها هو العبد

الحقيقي الصديق فمن لم يتصف بها لم تخل نفسه من منازعة الحق تعالى في اخص  
اوصافه لان الرياسة انما تكون للفاعل المختار الغني على الاطلاق وهي لا تشارك  
الانسان الا بعد المجاهدة الكبرى فمرقها لا يتقطع عن احد الا من خصه الله  
بالعبودية المحضة ولذا قالوا آخر ما يخرج من قلب الصديقين حب الرياسة ولا  
يسهل الوصول اليها عادة الا بمداومة ذكر لا اله الا الله ليلا ونهارا مع تعلق القلب  
بالله وحده والجوع والسر والاعتزال عن الناس والصمت الا عن ذكر الله تعالى  
وملاحظة بقية اركان الطريق التي سيأتي بيانها ان شاء الله تعالى وهو  
المسي بالمجاهدة قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا وهذا الترتي هو  
المسي بالسلوك الى ملك الملوك عند الطائفة واما السير الى الله تعالى فهو توجه  
القلب الى الرب مع مخالفة النفس في شهواتها ولو مباحة طلبا لمرضاة الله تعالى  
وايثار الله على ما سواه فالسير كالسبب في السلوك وقد يطلق السلوك على المعنى  
الثاني ايضا والسلوك الى الله تعالى طريقة التبيين والصديقين والعلماء العاملين  
الا انه مختلف فسلوك الانبياء عليهم الصلاة والسلام مبدؤه الترتي من نفوس  
مطهرة كمالية الى ما لا نهاية له من المقامات الاحسانية وهو في نفسه متفاوت  
كسلوك اولي الزم منهم اعلى واجل من سلوك غيرهم وسلوك سيد اولي الزم  
عليه وعليهم افضل الصلاة والسلام اعلى من غيره اذ مبدؤه نهاية غيره واما سلوك  
غيرهم فمن نفوس امارة او لومة ظلمانية الى نفس كاملة صديقية والنهايات تختلف  
في الاشراق بحسب اختلاف البدايات فباشراق البداية يكون اشراق النهاية  
والنفوس سبعة بحسب اوصافها والافهي واحدة الاولى النفس الامارة بالسوء  
وهي التي لا تأمر صاحبها بخير فاذا جاهدتها صاحبها وخالفها في شهواتها حتى  
اذغنت لاتباع الحق وسكنت تحت الامر التكميلي ولكنها تعلق صاحبها في

اكثر احوالها ثم ترجع اليه باللوم على ما وقع سميت لومة وهي الثانية فاذا اخفي  
 انجاهده والنكد حتى مالت الى عالم القدس واستنارت بميث الهمت فجورها  
 ونقواها سميت ملهمة وهي الثالثة وعلامتها ان يعرف صاحبها دسائسها الخفية  
 الدقيقة من الرياء والسجب وغير ذلك فاذا لازم المجاهدة حتى زالت عنها الشهوات  
 وتبدلت الصفات المذمومة بالمحمودة وتخلقت باخلاف الله تعالى الجمالية من  
 الرافة والرحمة واللفظ والكرم والود سميت مطمئة وهي الرابعة وهذا المقام هو  
 مبدا الوصول الى الله تعالى ولكنها لا تخلوا من دسائس خفية جدا كالشرك الخفي  
 وحب الرياسة الا انها لحفاتها ودقتها لا يدركها الا اهلها الذين نور الله بصائرهم  
 لان ظاهرها الصلاح والاتصاف بالصفات الحميدة من الكرم والحلم والتوكل  
 والزهد والورع والشكر والصبر والتسليم والرضا بالقضاء مع انكشاف بعض اسرار  
 وانخراق بعض عادات وظهور بعض كرامات فربما ظن صاحبها انه الامام الاعظم وان  
 مقامه هو المقام الانغم وهذا من جملة الدسائس فاذا ادركته النهاية الالهية واستند  
 الى شيخه بالكلية ولازم المجاهدة حتى تمكن من الصفات المحمودة واقطع عنه عرق  
 الرياء وصارت نفسه ذليلة واستوى عنده المدح والذم ودخلت في مقام الفناء  
 ورضيت بكل ما يقع في الكون من غير اعتراض اصلا سميت راضية وهي  
 الخامسة ولكن رؤية افناء والاخلاص ربما اوقع في شيء من الاعجاب  
 فيرجع به القهري فليستعذ بالله من ذلك مع مداومة الذكر والاتجاه الى الله  
 وملاحظة انه لا يتم له الخلاص الا بمدد الشيخ فاذا فني عن الفناء وخلص من  
 رؤية الاخلاص تجلى عليها بالرضا وعفا عن كل ما مضى وتبدلت سياستها  
 حسنت وافتح لها ابواب الاذواق والتجليات فصارت غريقة في بحار التوحيد  
 وانسنتها بلابل الاسرار بالتفريد ولذا سميت مرضية لانها ببنيات

الله مرعية وهي السادسة الا ان صاحب المهمة العلية لا يرضى بالوقوف عند هذه  
 المقامات وان كانت سنية بل يسير من الغناء الى البقاء ويطلب وصل الوصل  
 بتمام اللقاء فتتاديه حقائق الاكوان انما نحن فتنة فلا تكفروا ان الى ربك المنتهى  
 فاذا سار الى منازل الابطال وخلف الدنيا وراء ظهره ناداه ربه باحسن مقال  
 يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي  
 وادخلي جنتي فيدخلها ربها في عباد الاحسان ويخلع عليها خلع الرضوان ويدخلها  
 جنات الشهود ويجلسها في مقعد صدق عند الملك المعبود وفي هذا المقام قد تمت  
 المجاهدة والمكابدة لان صفات الكمال صارت لها طبعاً وسمية وتسمى النفس فيه  
 بالكاملة وهي السابعة وهي اعظم النفوس قدراً واكملها نغراً ومع ذلك لا ينقطع  
 ترقيا ابدا لان الكمال يقبل الكمال فلم تزل تترقي حتى تشهد الحق تعالى قبل  
 الاكوان ومشاهدته تعالى قبل كل شيء هو المسمى عندهم بالمعينة وهذا هو عين  
 اليقين بعد ان حازت علم اليقين الذي هو معرفته تعالى بالبراهين ثم حق اليقين  
 وهي مشاهدته تعالى في كل شيء من غير حلول ولا اتحاد ولا اتصال ولا انفصال  
 كالمرآة ترى فيها وجهك من غير حلول الوجه فيها ولا اتحاد وهذا مشهد ذوقي

(قوله وهي مشاهدته تعالى في كل شيء من غير حلول الخ) هذا اشارة الى  
 وحدة الوجود الذي هو مذهب الصوفية وحاصله على الوجه الحق ان الوجود  
 انما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه  
 بان يكون منتزعا من ذاته كما ذهب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل  
 او غيره بان يكون منتزعا من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور  
 المتكلمين في الكل والمتروكون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم المتصوفة

لا يدركه الا اهله وصاحب هذا المقام لا يفتر عن العبادة لانها صارت طبعه اما  
باللسان واما بالجنان واما بالاركان فركاته حسنات واقامه عبادات ولذا قال  
سيدي محمد وفا ابوسيدي علي وفارضي الله عنهما

وبعد الفنا بالله كن كيفما تشا فملك لا جهل وفعلك لا وزر

فهو محفوظ من الوقوع في المخالفات لحضوره دائماً مع الله في جميع الحالات  
واعلم ان الكاملين في الناس من اقل الاقل اذ السالكون الى الله تعالى من المؤمنين  
قليون والواصلون منهم قليون والكاملون منهم قليون اذ السير الى الله تعالى صعب  
جدا لا يقدر عليه الا ذوهمة علية وصدق كامل اذ ترك المألوفات من الطعام  
والنام وجمع المال وحب الجاه وسائر الشهوات لا يقدر عليه الا القليل من  
الابطال والطريق فيها مفاوز ومهلكات فالتأجي فيها قليل ولذا قيل

شاهدوا بطريق البداة لا بطريق النظر الغير الخالي عن الشكوك والشبهات  
ان ليس الموجود الحقيقي بهذا المعنى الا الله تعالى واطلاق الموجود على الممكنات  
مجاز بملاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب  
وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون  
الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انتسابها بنوع تعلق الى الوجود  
الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى وحاصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على  
الاعيان الثابتة التي هي الصور العلمية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء  
الالهية المتقابلة كالتعاقب والبسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلي المذكور  
مجهولة لا يعلمها الا هو فتلك الاعيان اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة  
بالاستعداد مظاهر تجلي عليها الواجب فظهر وجوده تعالى فيها وصفاته فيها على

كيف الوصول الى سعاد ودونها      قلل الجبال وبينهن جنوف  
والرجل حافية وملي مركب      واليد صفر والطريق مخوف  
(وعلى) في حال اشتغالك بالذكر المذكور (الخوف) من الله تعالى  
مادمت في حالة الصحة (على الرجاء في) رحمته وعفوه يريد انه لا بد للعبد من  
من الخوف والرجاء معاً لانهما يحتاجان الطائر متى فقد احدهما سقط الا انه في  
حال الصحة والسلامة ينبغي تليب جانب الخوف على جانب الرجاء لانه كالسوط  
ينساق به الى الاعناء بالعبادة. وبه تزول الرغوات النفسية عن القلب ان شاء  
الله تعالى فاذا نزل به المرض واشرف على الموت فينبغي تليب جانب الرجاء على  
الخوف لانه حال القدوم على الكريم والخوف هم وقلق لما هوأت والحزن هم لما  
فات والرجاء تعلق القلب بمغروب يحصل في المستقبل مع الاخذ في الاسباب

حسب ما يقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لتخالف الاستعدادات  
فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرأى المتعددة التي يتجلى فيها شخص  
واحد ويرى فيها بصور مختلفة موجبة ومستقيمة طويلاً وعريضاً صغيراً وكبيراً  
على حسب ما يقتضيه استعدادات المرأى مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه  
الاوصاف فالوجود الحقيقي واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات بالظهور  
فيها عند التجلي لا باختلاطها والحلول فيها فادام ذلك التعلق باقياً يطلق عليها  
اسم الموجود مجازاً بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليها اسم  
الموجود لا حقيقة ولا مجازاً وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق  
عليها اسم الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلاً وابداً ولذا قالوا الاعيان الثابتة  
ما سُميت رائحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائية ان

فان لم ياخذ في الاسباب فطعم وهو مذموم شرعا (وسر) سيرا حيثنا (مولاك)  
اي سيدك وخالقك (بلا تاء) اي بلا تباعد عن الطريق المستقيم الموصل الى  
الله تعالى بان تعلق قلبك بغيره تعالى وتقدم ان السير عبارة عن تعلق القلب  
بالله تعالى مع مخالفة النفس في شهواتها ايثارا له تعالى على غيره وهذا هو الطريق  
المستقيم الموصل الى الله تعالى وهي طريق الشطار من اهل المحبة والشوق الى  
بارئ النسم ومبناها على الموت بالارادة لخير موتوا قبل ان تموتوا ولما قال سيدي  
عمر ابن الفارض

ونفسي كانت قبل لومة مني اطعها عصت او اعصت كانت مطيعتي  
فغفلتها ما الموت ايسر بعضه واتعبتها كيف تكون مريحتي  
فصادت ومهما حملته تحملت مني وان خفت عنها تاذت  
واصولها عشرة الاول التوبة من كل ذنب ولو صغيرة على التحقيق واليه اشار بقوله  
(وهدد) وجوب التوبة (اي الرجوع الى الله تعالى) (للاوزار) اي من اجل ارتكابك  
الاوزار جميع وزر وهو المصيبة واركانها ثلاثة الندم على ما وقع منه من المخالفات

السوفسطائية ينكرون الوجود الحقيقي والمجازي في الواجب وغيره فافهم وهذا  
المذهب مذهب من وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق اليه الا  
الكشف الذي نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوجود وقد اشار الامام الى  
ذلك حيث جعل العلم الظاهر مكان وضع لا يرى منه شيء بعيد عن اطوار  
العقل بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه  
حال العارفين بحال من يرتقي بانواع تعب الى راس جبل شلخ ليرى الشيء  
البعيد غاية البعد ويميزه كمال التمييز ويسمى علم الظاهر بالمجاز فان اهله يطلقون

لمراعاة حق الله سبحانه وتعالى والعزم على ان لا يعود لمثله وهذان لا بد منهما في كل توبة والثالث الافلاج عن الذنب في الحال وهذا انما يتأتى في ذنب لم ينقض فيجب الكف عن استتمام الزنا وشرب الخمر وعن اذية احد ورد المظالم الى اهلها واستسباح المظلوم ان امكن والا استغفر له وتصدق له بما يمكنه فان الله تعالى اذا علم صدق العبد ارضى الله عنه خصاه وتصح التوبة من ذنب دون آخر بخلاف السير الى الله تعالى فانه انما يصح بالتوبة عن الجميع وتجب المبادرة بها فتأخيرها ذنب آخر وتوبة الكافر عن كفره بالاسلام مقبولة قطعاً والمؤمن المذنب من ذنبه مقبولة غنا وقيل قطعاً ولا تنتقض التوبة بالرجوع الى الذنب ولو رجعت اليه في اليوم الف مرة ويجب تجديدنها عند كل رجوع اليه (لا تياس من رحمة الغفار) اي السائر للذنوب فان رحمة الله تعالى وسعت كل شيء والولي هو الذي كلما وقع تاب قال الله تعالى ان الله يحب التوابين وهم الذين كلما اذنبوا تابوا ومن احبه الله تعالى قربه وادناه وليس شيء اشد على الشيطان من تجديد المؤمن للتوبة والياس اي القنوط من رحمة الله تعالى كبيرة او كفر قال تعالى انه لا يياس من روح الله الا القوم الكافرون الثاني شكر المنعم جل وعز وهو صرف العبد جميع

الموجود على الممكنات مع ان اطلاقه عليها مجاز بملاقة المظهرية وان لم يعرفوا ذلك بخلاف اهل الباطن هذا ما ذهب اليه ارباب الحقيقة وهنأ مذهب آخر في حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالوجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه فلا يشاهد غير ربه وان كان موجوداً والذي يظهر من كلام الشارح هو الاول وان احتمل الثاني والله اعلم نسأل الله سبحانه وتعالى



ما انعم الله به عليه من عقل وسمع وبصر ولسان وغيرها الى ما خلق لاجله واليه اشار بقوله (وكن على الآثاء) جمع ألى كظلي بمعنى النعمة اي كن على نعمائه التي انعمها عليك ظاهرة كانت كالسمع والبصر وسلامة الاعضاء او باطنية كالإيمان والعلم (شكورا) اي كثير الشكر فهو يرجع الى اعتقاد بالجنان وخدمة بالاركان ونطق باللسان بان يعتقد ان لا نعمة الا منه تعالى وينطق بلسانه بانه لا اله الا هو وبغيره من الاذكار ويعمل بمجوارحه كل ما طلب منه من المأمورات واجبة كانت او مندوبة ومن النعم التي يجب الشكر عليها التوفيق للتوبة والشكر على الشكر والشكر لانهاية له ولذا قال عليه انسلام سبحانه لا نحصى ثناء عليك كما اثيت على نفسك والشكر بهذا الاعتبار عز يزجدا لانه طريق الصديقين ولذا قال تعالى وقليل من عبادي الشكور الثالث الصبر على البلاء وهو حبس النفس على ما اسبابها مما لا يلائمها رضاء بتقدير المالك المختار من غير انزعاج واليه اشار بقوله (وكن على بلائه) من مرض وضيق عيش وقصد مال وعيال واذية احد وغير ذلك ومنه الاحكام التكليفية كالصلاة والصوم (صبرا) اي كثير الصبر فانه تعالى يحب عبده الصبور قال تعالى وبشر الصابرين وقال تعالى انما يوفي الصابرون اجرهم بغير حساب والصبر وصف اولي العزم والعم العلية وقد ورد

ان يوقننا لصالح الاعمال • حتى نذوق لذة الوصال • ونشاهد جمال الذات •  
وكمال الصفات • في جميع الحالات • بجاء الوسطة العظمى • الرسول الاسمى •  
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين قال المؤلف  
قدوة المحققين • وامام المدققين • صاحب التقريرات المفيدة • والعبازات  
الرائقة الفاتحة الوحيد • امام هذا العصر • وواحد هذا الدهر • ولا نفر •

فيه وفي الشكر من الآيات والاحاديث الشريفة ما لو تتبع لآدي الى مزيد التطويل المخرج عن المقصود وبالجمله يندرج تحتها كل الدين من المأمورات والمنهيات فنهايك بها مدحاً لمن اتصف بها فغافل ثم علل طلب الصبر بقوله ( فكل امرئ اي وانما طلب منك الصبر لان كل ما برز في الكائنات فهو بالقضاء ) اي بسببه وهو عند الاشاعرة ارادة الله المتعلقة ازلاً بتخصيص الكائنات ببعض ما يجوز عليها اي على طبق علمه (و) بسبب « القدر » بفتح الدال وهو عند ابي حنيفة الله تعالى الامور على طبق ارادته وقال الماتريدية القضاء علم الله المتعلق ازلاً بوجود الاشياء والقدر ايجاد الامور على طبقه وعلى كل فالقضاء صفة ذات بقيد تعلها والقدر صفة فعل وفظم ذلك العلامة الاجهوري بقوله

ارادة الله مع التعلق      في ازل قضاؤه فحقني  
والقدر الايجاد للاشياء على      وجه معين اراده علا  
وبعضهم قد قال معنى الاول      العلم مع تعلق في الازل  
والقدر الايجاد للامور      على وفاق علمه المذكور

( وكل مقدور ) اي امر قد قدره الله تعالى اي ابرزه الى الوجود بما سبق في سابق علمه وقضائه ( فاعنه مفر ) اي لا بد من وقوعه على طبق ما اراد وعلم ولا يحصى عنه فيجب اذن الصبر والتسليم لما قدره العظيم الحكيم فان لم يصبر وانقلب

الاستاذ الكامل . والحبر الفاضل . من عليه المتول في العقول والمتقول العالم  
القادم الحبر البحر الفهامة قد كل تبييضها في ثلاثة عشر يوماً خلت من شهر  
رمضان سنة ١٢٩٦ هـ فعم الله به المسلمين بجاه سيد المرسلين آمين  
( وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم )

على وجهه قد خسر الدنيا والآخرة من غير تخفيف عنه ولا ناصر يصمره الرابع  
 الرضا وهو الخروج عن رضا نفسه بالدخول في رضا ربه بالتسليم للاحكام  
 الازلية والتفويض للتدبيرات الابدية بلا اعراض ولا اعتراض واليه اشار بقوله  
 مفرعاً على ما قبله ( فكن ) اي الطالب لرضا مولاه ( له ) تعالى « مسلماً » في كل  
 ما قدره وقضاه او امر به من احكام الدين او نهي عنه بان يرضى بذلك من غير  
 اعراض ولا اعتراض « كي » اي لاجل ان ( تسلم ) من آفات الدنيا والآخرة  
 الخامس اتباع شيخ عارف قد سلك طريق اهل الله دلي يد شج كذا  
 الى ان ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن لم يعجب شيئاً يده  
 على الطريق الى الله واستقل بما عنده من عبادة او علم فقد تعرض لاغراء  
 الشيطان له ولهذا قيل من لا شيخ له فاشيطان شيخه وبالجملة من لم يسلك على يد  
 شيخ عارف فلا يمكنه الترقى الى منازل اقرب ولو اتي بعبادة التقليل وعلايته  
 السخاء وحسن الخلق والشفقة على خاق الله تعالى وعدم انكيا به دلي جمع الدنيا  
 وعدم الدعوى ولو بالتكلم بمصطلح القوم الا لامر اقتضى ذلك وعدم انشكوى من  
 ضيق الدنيا او من اعراض الناس عنه وان يرى عليه محابيل القتل والانكسار وحب  
 الخمول وان تظهر على اصحابه البركة والصلاح وهذا مأخوذ من قولنا « واتبع »  
 في سيرك « سبيل » اي طريق « الناسكين » جمع ناسك اي عابد « العلماء » جمع  
 عالم وهو العارف بالاحكام الشرعية التي عليها مدار صحة الدين اعتقادية كانت او  
 عملية والمراد بهم السلف الصالح ومن تبعهم باحسان وسبيلهم « فمحصر في اعتقاد  
 وعلم وعمل على طبق العلم واقترق من جاء بعدهم من أئمة الامة الذين يجب اتباعهم  
 على ثلاث فرق فرقة نصبت نفسها لبيان الاحكام الشرعية العلمية وهم الائمة  
 الاربعة وغيرهم من المجتهدين لكن لم يستقر من المذاهب المرضية سوى هذه

الائمة الاربعة وفرقة نصبت نفسها للاشتغال ببيان العقائد التي كان عليها السلف  
 وهم الاشعري والماتريدي ومن تبعتها وفرقة نصبت نفسها للاشتغال بالعمل  
 والمجاهدات على طبق ما ذهب اليه الفرقان المتقدمتان وهم الامام ابو القاسم  
 الجنيد ومن تبعه فهؤلاء الفرق الثلاثة هم خواص الامة المحمدية ومن عداهم من  
 جميع الفرق على ضلال وان كان البعض منهم يحكم له بالاسلام فالتاجي من كان في  
 عقيدته على طبق ما بينه اهل السنة وقلدي الاحكام العملية اماماً من الائمة الاربعة  
 المرصية ثم تمام النعمة والنجاح في سلوك مسلك الجنيد واتباعه بعد ان احكم دينه  
 على طبق ما بينه الفريقان المتقدمان ممن سلك مسلكه القطب الرباني الامام  
 سيدي احمد ابن الرفاعي واتباعه والقطب الرباني الامام سيدي عبد القادر  
 الجيلاني واتباعه والقطب الرباني السيد احمد البدوي واتباعه والقطب الرباني  
 السيد ابراهيم الدسوقي واتباعه والقطب الرباني السيد على ابو الحسن الشاذلي  
 واتباعه والقطب الرباني سيدي محمد الخلوقي واتباعه والقطب الرباني سيدي عبد  
 الله النعماني واتباعه فهؤلاء كلهم سادات الامة المحمدية رضي الله عنهم وعنا  
 بهم آمين فالشيخ الذي يدل على الله تعالى يجب ان يكون قد سلك على طريقة  
 شيخ من مشايخ الطريق وتعب وجاهد نفسه حتى تهذب وزالت عنها الرعونات  
 البشرية والا فيجب اجتنابه فان كثيراً من الناس من قلد اماماً من الائمة الاربعة رضي  
 الله عنهم ولكنه في عقائده زاع عن اعتقادهم فلم يتقدم معتقد اهل السنة وهم فرق  
 شتى قد ضلوا في عقائدهم كالتدرية وغيرهم ومن الناس من لم يرض بتقليد امام من الائمة  
 الاربعة ولا باعتقاد اهل السنة وهم اضل ممن قبلهم ومن الناس من يزعم انه سالك  
 طريق اهل الله تعالى فيتزعمهم ويتكلم بما يؤمنهم والحال انه بطل  
 بلا بطله من الطعام سواء كان حلالاً او حراماً ولبه من المنام ويثب على الدنيا

وثوب الاسد على الزبيصة ورمى بها جعل نفسه شيئاً وله اتباع يصطادون له بشرى مشيخته  
قازورات الخطام القاني ويزعمون انهم على شيء أو ثبثتم الكاذبين وقد اشار لهم  
الدارف بالله تعالى سيدي عمر بن الفارض رضي الله عنه بقوله

رضوا بالاماني واتسلوا بمحظوظهم وخاضوا بحار الحب دعوى فما اجتلوا  
فهم في السرى لم يبرحوا من مكانهم وما ظفروا في السبرشة وقد كلوا  
بل تأخروا ورجعوا التهقري لانهم تمعوا هوى انفسهم والشيطان يعودم الى  
كل ما يحبه منهم كما قال

وعن مذهبي لا استعجبوا العجى على المدي جسدا من عند انفسهم خلوا  
حتى صار من اخلاقهم ان من تصدق عليهم بصدقة او اكرمهم بكرامة  
اتخذوا ذلك عادة وطالبوا بها من فعل معهم الاحسان حتى يضيقوا عليه المسالك  
ويقولون اعطنا عادتنا والانتشوش عليك فيوهمون الناس انهم ارباب احوال  
وان الله تعالى يصدقهم في انتقال كلاً هذه طريقة الفقراء اهل الله انما طريقتهم  
التواضع والانكسار وحب الخمول والعفة والزهد والورع والايتار والتوكل واما  
هؤلاء فهم اشرار الناس يا كاون اموال الناس بالباطل ويدعون المراتب العالية  
وهم في الدرجات السفلية وقد كثروا في هذا الزمان حتى ملأوا طاباق الارض  
في كل قطر ومكان نعوذ بالله منهم قال استأذننا السيد البكري في القبة الصوف  
وقد نما في ذا الزمان شرهم حتى سما في الناس جدا ضرهم

ولم يكن لهم هنام يردع من اجل ذا الدين الخبيث ودعوا  
ولما نظر اهل الله الى كثرتهم وكثرة فسادهم واختلال عقائدهم غلقوا ابواب زوايا  
الارشاد وفوضوا الامر الى رب العباد واخفقوا في الناس فلم يعرفهم الا من خصه  
الله بالانوار الالهية والسعادة المبردية فلي من تشوقت نفسه الى سلوك طريق

التجريد حتى يستغرق في بحار التوحيد ملازمة التقوى والالتجاء الى الله والتوسل اليه برسوله عليه الصلاة والسلام في ان يجمعه على شئ عارف يريه ويخرجه من الظلمات النفسية ويصفيه ويسقيه من خمر المحبة ويصافيه فاذا علم الله صدقك اطاعك عليه فاذا اجتمعت به فشد يدك عليه وكن كالبيت بين يديه وقل الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ثم خذ في الحمد والابتغال وجد بنفسك لا بالمال كما قال

فنافس بذي النفس فيها اخا الهوى فان قبلتها منك يا حبيبا البذل ومن لم يجد في حب تمنى بنفسه ولو جاد بالدنيا اليه انتهى البخل  
السادس الجوع اختيارا بان لا يأكل اكثر من اكلة خفيفة في يومه وليته من الحلال وهو ما جعل اصله ولا يمكنه ذلك في ابتداء امره الا بكثرة الصوم فانه لجام السائرين واعلم ان العمل ثمرة الماكول فالاكل الحرام لا ينشأ عنه الا اعمال خبيثة محرمة والحلال الصرف لا ينشأ عنه الا الاعمال الصالحة والمتشابه ينشأ عنه اعمال مختلطة لا تخلو عن الرياء والهجب والخواطر الردية السابغ العزلة عن الناس قاطبة الا عن شيخه المربي له او اخ صالح يعينه على الطاعة والهمة والا لضرورة يع او شراء اذ مخالطة الناس تكسب القلب ظلمة لو فرض انها تخلو عن ارتكاب الحرمات فكيف ولا يخلو مجلس عنها من غيبة ونعمة وغيرها ولبعضهم

لقاء الناس ليس يفيد شيئا سوى المذيان من قيل وقال

فاقلل من لقاء الناس الا لاخذ العلم او اصلاح حال

الطالب الصمت الا من ذكر الله تعالى فان الكلام يوجب التفرق والمطلوب الجمعية وهذا على تقدير مخالطة الناس لضرورة وهذه مأخوذة من قولنا (وخلص القلب من

(الاغيار) اي مما سوى الله تعالى من مال وزوجة وولد وعلم وعمل وغيرها من كل مشغل عن تعلق القلب بالرب (بالجد) بكسر الجيم اي الاجتهاد اي بسببه قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والمجاهدة تكون بمخالفة النفس في هواها مع الخوف من الله تعالى بعد التوبة قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى اي جنة الشهود في الدنيا وجنة الخلود في المقبي الا ان شرط السيران لا يكون خائفاً من عذاب الله والا كان عبد سوء لا يعمل اذا خاف العقاب بل يخافه اجلالاً ومهابة ولذا قال تعالى ولمن خاف مقام ربه ولم يقل عذاب ربه فافهم التاسع السهر فلا ينال الثالث الاخير من الليل للتهجد والاستغفار وذكر الله تعالى واليه اشار بقوله (والقيام في الاسحار) وخصه بالذكر وان دخل فيما قبله لمزيد الاعتناء به وقد مدحهم الله في غير آية قال تعالى كانوا قليلان من الليل ما يجمعون وبالاسحار هم يستغفرون ولذا كوفي ذلك الوقت تأثيراً أكثر منه في غيره العاشر التفكير في بديع صنع الله لادراك دقائق الحكم لتزداد علماً وحياً والذكر قياماً وقعوداً واضطجاعاً على سبيل الدوام واليه اشار بقوله (والفكر والذكر على الدوام) واعلم ان الذكر اعظم اركان الطريق لان المقصود منها تخليص القلب عما سوى الله تعالى وهو اعظمها في ذلك لان كثرتة توجب استيلاء المذكور على القلب حتى لا يكون فيه سواه بل جميع الاركان تنشأ عنه لانه يورث القلب نوراً ساطعاً به يزهى الدنيا التي خبها رأس كل خطيئة ولذا قالوا من اعطى الذكر فقد اعطى منشور الولاية فاللذا ومفعله دليل على ولاية المشتغل به ولكونه اعظم الاركان وقع الحديث عليه في القرآن المجيد أكثر من غيره من الاركان قال تعالى فاذكروني اذكركم وقال تعالى الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض الآية وقال

تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وقال تعالى اذا لقيتم فئة فائتوا واذكروا  
الله كثيرا لعلكم تفلحون وقال تعالى وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظنوا  
وقال تعالى ولذكر الله اكبر وقال تعالى ولذا كرين الله كثيرا ولذا كرات الى غير  
ذلك ولذا كرونعان الاول الذكركر باللسان وهو شأن اصحاب البدايات فيجب  
عليهم موالاة الذكركر باللسان مع تكلف المحضور بالقلب حتى يصير المحضور طيبة  
له ولا يترك الذكركر لوجود الغفلة فيه فارب ذكر مع غفلة يرفعه الى الذكركر مع  
المحضور وارب ذكر مع المحضور يرفعه الى الذكركر مع الغيبة عما سوى المذكور  
فاذا غاب عما سوى المذكور استغرق في عين بحر الوحدة فيصير القلب حيثئذ  
بيت الرب تعالى فينشأ عنه الذكر من غير قصد ولا تدبر لا مزاجه بروحه وجسمه  
وانواع الذكر اللساني كثيرة منها التسبيح والتكبير وثلاوة القرآن وغير ذلك  
واسرعها اجابة للبتي لا اله الا الله مفردة عن محمد رسول الله على التحقيق فيما  
عدا الختم فاذا اراد الختم ختم بها وفي بعض الطرق الشاذلية انه يذكرها على  
رأس كل مائة هذا اذا ذكر وحده اما اذا ذكر مع جماعة فلا يذكرها الا عند  
الختم مع اخوانه ولهذا درج ارباب الطرق المحمدية على الاقتصار عليها فاذا كل  
السالك فالافضل له ان يضم معها محمد رسول الله والافضل حيثئذ الاشتغال  
بتلاوة القرآن ليتخاق به وتفاض عليه العلوم الدنية من اسراره فان لم يكن يحفظ  
القرآن اشغل بسنائه بمن يقرؤه وان كان القاري صاحب غفلة ويكون الامر  
على حد قول العارف بالله تعالى سيدي عمر بن الفارض رضي الله تعالى عنه

يا اخت سعد من حبيب حبيتي رسالة اديتها بلطف  
فسمعت ما لم تسمي وفطرت ما لم تنظري وعرفت ما لم تعرفي  
النوع التالي الذكركر بالقلب وهو شأن ارباب النهايات ومنه الفكر في بدائع



المصنوعات واعظمها المراقبة الا في يانها وبمضهم يد الاصول اكثر من ذلك  
وبمضهم يعدها اقل وفي الحقيقة كلها امور لا يد منها وعمدتها الذكر والصدق  
في التوجه بخالفة النفس في شهواتها ومقاومة الصبر على يد شئ كامل (مجتبأ) حال  
من فاعل خلص (لسائر) اي لجميع (الا تالم) كباثرها وصفاترها ظاهرها كالقتل  
والزنا وشرب الخمر وكل الحرام والنهيمة والتميمة والنظر الى محرم وغير ذلك  
وباطنها كالخسد والحقد والغرور والرياء والحب والكبر والبخل والتفاني وحب  
الجاه والرياسة (مراقبا لله في الاحوال) اي جميع احوالك فانك بالمراقبة ترتقي  
الى المشاهدة وبالمشاهدة ترتقي الى المعايينة والمراقبة ملاحظة الحق تعالى عند  
كل شئ مثلاً اذا لاحظته حال قصد النفس الوقوع في المعصية وجدته تعالى  
مطلماً عليك فترجع عنها حياء منه واذا لاحظته حال اكلك وجدته تعالى هو  
الذي ساق اليك ذلك الطعام من غير حول منك ولا قوة لك ثم وجدته حرك  
يدك الى تناوله وجعل فيك القدرة على رفعه فتمك ثم حرك فك واجرى فيه  
الريق ثم خلق فيك قوة اللذة فساقه الى المعدة ثم رتب على ذلك قوة في جسمك  
ورباك فجعل منه لحم نصيباً والعظم نصيباً والمصيب نصيباً وما فضل مما لا منفعة  
فيه اخرجه فتعلم بذلك انه لا فاعل سواء فاذا قوى هذا المعنى فيك سمى وحدة  
الافعال وصرت مشاهداً لله في كل شئ فاذا قويت هذه المشاهدة حتى غبت  
عما سوى الله سميت معايينة ووحدانية الذات فاذا زاد التمكن شاهدت بعد ذلك  
انه خالق لمبده وما عمل وهذا معنى قولهم مشاهدة الله قبل كل شئ وهذه امور  
ذوقية من وراء طور العقل لا يعرفها الا اهل العنايات والنفوس القديمة رضي  
الله عنهم وعناهم ومن آداب هذه الطائفة التي يحصل بها الكمال ملازمة  
الطهارة والنوم عليها وعدم كشف العورة المخلطة في الخلوات حياء من الله ومن

الملائكة ومنها توقير الكبير والشفقة على الصغير والارامل والمساكين بل على جميع  
 الخلق ومنها الادب مع اهل العلم خصوصاً خدمة الشريعة ومشايخ الطريق  
 فانهم ورثة الانبياء ومنها ان لا يزور احداً من الصالحين ما دام تحت التربية  
 قبل الكمال خوفاً من ان يرى كرامة او خلقاً في احدهم لم يزه في شيخه فيعتقد في  
 شيخه التقص فيحرم مدده ومنها سوء الظن بنفسه وحسنه بغيره حتى يرى ان كل  
 احد احسن منه حالاً ومنها ان لا يقتصر لنفسه في امر ومنها ان يرى عبادته دائماً  
 قد دخلها الخلل من الرياء والخواطر الردية ومثلها يستحق عليها العقاب لولا  
 مسامحة الله تعالى له فيستغفر من عبادته ومن استغفاره ومنها ان لا يتكلم بكلام  
 العارفين من الفرق والجمع والفناء والبقاء ما لم يكمل على ان الاولى للكمال ترك  
 ذلك الالحاجة تقتضي ذلك ومنها محاسبة النفس على ما ارتكبتها من المحرمات  
 والمكروهات وفصول المباحات وعلى ما وقع في نفسه من الخواطر النفسانية  
 والشيطانية والاستغفار منها والفرق بين الخاطر النفساني والشيطاني ان الاول  
 يكون بالحاج على المعصية او الشهوة كالطفل الذي يلعب على امه حتى تعطيه ما يريد  
 فيحبب قعها عن ذلك بملازمة الذكر ويبان عاقبة هذا الامر والتوجه الى الشيخ  
 والثاني يكون من غير الحاج بل يأمر بالمعصية ويزينها فان طأوعه الشخص والا  
 انتقل لاخر لان قصده القواية على اي حالة تكون لا معصية بخصوصها واما  
 الفرق بين الخاطر الزباني والباطن الملوكي ان الاول ما فيه تنبيه على الخير من  
 غير حث ولا يؤدي الى حيرة والثاني ما فيه حث على الطاعة ومنها مدح اعدائه  
 وعدم التكدر من ذكرهم والدعاء لهم بالمغفرة والتوفيق ومنها الدعاء لعضاة المؤمنين  
 كذلك ومنها مطالعة كتب القوم ليتعلم منها الادب ويعرف منها حال اهل الله  
 تعالى فيالاداب ترتقي الى مقام الاحباب انشدنا شيخنا

ما وهب الله لأمري هبة أحسن من عقله ومن أدبه  
 هما حياة الفتى فان عدما قالت فقد الحياة اجل به  
 فاذا جاهدت النفس بما سرعان عليها ان شاء الله تعالى الخلو من ظلمة  
 الاغيار وتبدلت صفاتها المذمومة بالصفات الممدوحة فيطلع الحق تبارك وتعالى  
 عليك خلق الاخلاق الحميدة من الحلم والعلم والشفقة والرافة والخضوع والزهد  
 والورع والسخاء وغير ذلك من مكارم الاخلاق كما اشرت الى ذلك بقولي ( لترقي  
 معالم الكمال ) اي الى معالم هي الكمال وهي الاخلاق الحميدة وحينئذ يكون هذا  
 العبد خليفة الله في ارضه وعلامة زوال الرغبات البشرية من القلب والتحلي  
 بالاخلاق المرضية ان يستوي عنده المدح والذم والمنع والاعطاء واقبال الناس  
 عليه وادبارهم بل يرجح الذم والمنع والادبار على مقابلها ( وقل ) متضرعاً الى ربك  
 قولاً متبسساً ( بذل ) فان الله تعالى عند المنكسرة قلوبهم ( يارب لا تقطعني عنك  
 بقاطع ) من كل فتنة يشتغل القلب بها عن العبودية من حب المال والولد والجاه  
 والشهوات انما اموالكم واولادكم فتنة زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين  
 الاية يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله ومن يفعل  
 ذلك فأولئك هم الخاسرون ومن القواطع الكبر والحقد والرياء والحجب ومنها  
 العبادة لاجل حصول ثواب او حصول فتح لدي ليكون من اولياء الله وانما  
 شأنهم ان يعبدوا الله تعالى لذاته وامثالاً لامره ونبيه ثم ان حصل لم فتح فذلك  
 من فضله وان حجبوا فذلك من عدله اذ ليس للعبد على مولاه حق وانما الحق له  
 تعالى على العبد فالعبد مطلوب بان يخلص نفسه من الرغبات النفسية وليس على  
 الله تعالى ان يهبه المعارف القدسية والذي يعيده لذلك معدود عندهم من عبيد  
 السوء الذين اذا لم يؤجروا لم يعملوا وهذا يتنافى كونه عبداً محضاً قال العارف بالله

تعالى السكندري في الحكم تشوفك الى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك  
الى ما حجب عنك من العيوب لا يقال اذا كانت العبادة لاجل الفتح من القواطع  
فكيف يصح ان تأمره بطلبه بقولك وقل بذل رب لا تقطعني عنك بقاطع لانا  
نقول طلب الفتح من فيض فضل الله تعالى لا في مقابلة شيء لكن مع الاستقامة  
امر مطلوب شرعاً كطلبك منه سعة الرزق وصحة البدن والشفاء من الامراض  
الجسدية ألا ترى انه اوجب عليك طلب الهداية في كل يوم وليلة سبعة عشر مرة  
في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وطلب منك ندبا غير ذلك في النوافل  
كثيرا بلا حد وهذا غير العبادة لاجل حصول شيء فانها ليست طريق المقربين  
فانهم (و) قل بذل يارب (لا تحرمني) بفتح التاء من حرم او بضمها من احرم  
بمعنى منع اي لا تمنعني (من) اعطاء (سرك) المراد به النور الالهي الذي  
يفرق به البدين الحق والباطل في نفس الامر المشار اليه بقوله تعالى يا ايها  
الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا اي نوراً في قلوبكم تميزون به بين  
الحق والباطل على ما هو عليه في نفس الامر (الابهي) اي الانور من كل  
نور فان علم اليقين وهو معرفة الاشياء بالبرهان نور وانور منه حق اليقين وهو  
معرفة بالمشاهدة من غير مخالطة وممازجة وانور من عين اليقين وهو معرفتها  
بالمخالطة والممازجة فليس من استدل على وجود نار برؤية الدخان كن شاهدها  
على بعد وليس من شاهدها كن خالطها وعلم وقودها وما هي عليه (الزيل للعمى)  
يفنى الجهل وفي كلامه اشارة الى ان الدعاء ينفع وهو مما لا شك فيه عند اهل  
الحق والقرآن العظيم مشحون به وهو في السنة اكثر من ان يحصى خلافاً للمعتزلة  
ويجب ان لا يكون بمتنع عقلا او شرعاً او عادة ويتبين ان يكون مصاحباً للذل  
والانكسار وان يكون في الاوقات الشريفة كالاسحار وعقب الصلوات ان

لا يكون فيه تعجيز على الله تعالى كان يسأل قضاء حاجة بخصوصها في هذا الوقت  
بعينه مثلاً ما لم يشتد الكرب كالحلاص من ظالم مثلاً ثم ان الدعاء في ذاته هو مخ  
العبادة لان فيه اظهار الفقر والفاقة الى الله تعالى وان الله هو الغني القادر على كل  
شيء وان لم تحصل استجابة وعدم حصول الاجابة اما لتخلف شرط واما لعلم الله  
ان عدم الاجابة خير له او غير ذلك (و) قل بذل يارب (اختم) لنا اعمالنا  
وأحوالنا وأعمارنا (بخير) حتى لا قبضنا اليك الا على اتم حالات التوحيد على  
شوق اليك ورغبة فيك واقبض ارواحنا بيدك وبدل سيئاتنا حسنات وخذ  
بايدينا عند العثرات ربنا آمنا بك واتبعنا الرسول فاكبتنا مع الشاهدين  
(يارحيم) اي يا أرحم (الرحماء) فيه اشارة وتلميح الى قوله صلى الله عليه وسلم  
الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الارض يرحمكم من في  
السماء ولا يخفى ما في الكلام من حسن الاختتام هذا واقول متمثلاً بقول  
صاحب البردة

استغفر الله من قول بلا عمل      لقد نسبت به نسلاً لذي عقد  
أمرتك الخبير لكن ما انتخرت به      وما استتممت فاقولي لك استقم

نعوذ بالله من علم لا ينفع وقل لا يخشع ومن الطمع في غير مظمع وجهنا  
اليك مطايا الامال فلا نخرمنا لذة الوصال واحملنا على مطايا التوفيق واسلك بنا  
أفجع طريق انك أنت الجواد الكريم الرؤف الرحيم ولما كان تأليف هذا  
الكتاب والاقدار عليه من نعم الله تعالى وكان شكر المنعم واجباً ختم كتابه  
بحمد الله تعالى بقوله «والحمد لله على الاتمام» لهذا الكتاب ولما كانت كل نعمة  
وصلت اليها ولا سيما نعمة علم التوحيد فهي بواسطة عليه الصلاة والسلام وجب  
عليه ان يصلي عليه صلى الله عليه وسلم بقوله «وأفضل الصلاة والسلام» أي

واعظم انواع النعم والتجية من رب البرية «على النبي» اي الخبر عن الله تعالى  
 يطلب التوحيد وعبادة الواحد العدل في جميع الامور وبما يؤل اليه عاقبة امر  
 الممثل وعاقبة امر المخالف «المهاشمي» نسبة لمهاشم جد ابيه عليه الصلاة والسلام  
 «الحاتمي» اي التمسد للانبياء والمرسلين (و) على (آله) أي اتباعه (و) على  
 (صحبه) عطف خاص على عام (الاكارم) جمع اكرم فقد جادوا بانفسهم في  
 نصرة الله ورسوله مع ما اشتملوا عليه من الاخلاق الحسنة والراقة والرحمة محمد  
 رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون  
 فضلا من الله ورضوانا ويوثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح  
 نفسه فاولئك هم المفلحون رضي الله عنهم وعنا بهم آمين وسلام على المرسلين والحمد  
 لله رب العالمين انهاء مؤلفه عفا الله عنه في شهر جمادي الاول سنة سبع وسبعين  
 ومائة الف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام



هذه رسالة حسن البيان في ازالة بعض شبه وردت على  
 القرآن لحضرة فريد عصره ووحيد دهره مولانا  
 الفاضل الشيخ محمد بنجيت المطيعي  
 الحنفي غفر الله له  
 آمين

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارشد العلماء العاملين لهم خطابه ففاصوا في بحار الحكم  
فجازوا بلذئذ شرابه وكشف لهم رقائق الدقائق فكشفوا غياهب الشك عن عيون  
الحقائق والصلاة والسلام على سيد الخليفة ومظهر الانوار ومعدن الحقيقة وعلى  
آله واصحابه وذريته واحبابه (وبعد) فقد ورد علينا من بعض الجهات شبه يربد  
الجواب عنها حاصلها ان الله سبحانه وتعالى حكى في كتابه العزيز اقوالا كثيرة  
نسبها الى بعض المخلوقات مثل قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني  
لا تقصص رؤياك على اخوتك وغير ذلك فان كانت تلك الاقوال كلام الله  
صادرا منه فكيف ذلك مع نسبتها في القرآن لغيره وانها كلام ذلك الغير وان  
كانت من كلام الغير كما هو صريح القرآن فكيف يكون القرآن كله كلام الله  
تعالى ومع ذلك فالقرآن كله بالفاظ عربية وكثير من حكي القرآن الاقوال عنهم  
لم تكن لغتهم العربية كيعقوب عليه السلام مثلا قلت يجاب عن تلك الشبه  
وامثالها بان من المسلم ان كثيرا من حكي عنهم القرآن لم تكن لغتهم عربية كما  
ذكر فان يعقوب عليه السلام هو ابن اسحاق عليه السلام وهو ابن ابراهيم عليه  
السلام وكانت لغة ابراهيم عليه السلام ولغة اولاده غير اللغة العربية كما لا يخفى  
على عدا اسماعيل عليه السلام فانه تعلم اللغة العربية بارض الحجاز واولاده من العرب  
المستعربة والذين تعلم منهم اسماعيل من العرب العاربة لكن لا يلزم في الحكاية  
ان تكون بنفس الالفاظ واللغة التي تكلم بها المحكي عنه كما هو واضح فجاز ان  
تكون الحكاية عنهم باللغة العربية وان لم ينطقوا بها وحيثئذ تكون الجمل المحكية

عن يعقوب عليه السلام وغيره من المخلوقات في القرآن باعتبار الحكاية والعبارة التي وقعت بها تلك الحكاية كلام الله تعالى وهي باعتبار المحكي والعبارة التي وقعت من المحكي عنهم كلام من حكيت عنهم في القرآن وبانه لا ينبغي ان جميع الكلمات العربية مركبة من حروف المعجم اي حروف الهجاء اب ت ث ا الخ وجميع الجمل العربية مركبة من تلك الكلمات وكل كتاب يؤلفه مؤلفه باللغة العربية مؤلف من الجمل العربية فكانت حروف الهجاء اجزاء للكلمات والكلمات اجزاء الجمل والجمل اجزاء ذلك الكتاب المؤلف منها فكما ان الذي تكلم بجميع حروف الهجاء مفردة لا ينسب اليه انه تكلم بالكلمات المركبة منها الا اذا كان هو الذي ركب تلك الكلمات من الحروف ورتبها بملكته وترتيبه والذي تكلم بجميع الكلمات العربية مفردة لا ينسب اليه انه تكلم بالجمل التي تركبت منها الا اذا كان هو الذي ركب الجمل من تلك الكلمات ورتبها كما ذكر كذلك الذي تكلم بالجمل مفردة من غير تأليف وترتيب لها على وجه خاص بذلك الكتاب المؤلف منها لا ينسب اليه ذلك الكتاب الا اذا كان هو الذي ركه من الجمل ورتبه والفه منها بترتيبه وملكته الخاصة به فجميع الكتاب المذكور انما ينسب له لما ذكر وان كان غيره نطق ببعض الجمل التي تركب منها ذلك الكتاب مفردة فلا يخل بنسبة الكتاب لمن ركه نطق غيره ببعض الجمل التي تألف منها ذلك الكتاب كما هو ظاهر ولا ينبغي انك تعلم بوجودك علما ضروريا ان لك ملكة وقوة بها تتمكن من ترتيب كلام في نفسك وتأليفه وترتيبه على وجه خاص قبل ان تلتفظ به وهذا ينبغي انك بعد ذلك تطلق وتلتفظ بما رتبته في نفسك بالفاظ مرتبة بترتيبك الخاص بك ايضا على وفق ما رتبته في نفسك بقوتك الخاصة بك مثلا للشاعر قوة بها يتمكن من تأليف الشعر وترتيبه في نفسه بلا حرف ولا صوت قبل التلظظ به ثم



يتلفظ به شعرا ملفوظا موزونا مرتباً على وفق ما رتبته في نفسه قبل التلفظ وبهذا الاعتبار يكون الكلام اللفظي الذي رتبته ذلك الشاعر على وفق ما رتبته في نفسه بملكته الخاصة به كلام ذلك الشاعر ولا ينسب لغيره ولو تكلم به الف بتكلم بعده او تكلم غيره بالكلمات التي تألف منها ذلك الشعر من غير ترتيب يوافق ترتيب ذلك الشاعر وعلى ذلك فالكلام انما ينسب للذي رتبته بملكته فقط دون من تكلم به بعد ذلك ولم يرتبه بذلك الترتيب اذا وعيت هذا الذي ذكرناه لك على وجه التمثيل والتقريب للفهم لا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع التباين في الحقائق علمت ان للحق جل شأنه صفة ازلية تسمى صفة الكلام قائمة بذاته تعالى يقال فيها ما قيل في غيرها من الصفات كالقدرة والعلم والارادة من الزيادة على الذات وعدمها بها رتب كلامه النفس ازل في علمه بغير حرف ولا صوت وهذه الصفة غير القدرة لان القدرة انما تتعلق بالحوادث التي توجد فيها لا يزال وهذه الصفة تعلقت بترتيب كلام الله النفس الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت ثم لما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم انزل الله عليه الفاظ القرآن التي هي حروف واصوات خلقها على لسان جبريل عليه السلام مرتبة بقدرته بهذا الترتيب الخاص على وفق الكلام النفسي الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت المرتب ازل في علمه سبحانه وتعالى بصفته الازلية المسماة صفة الكلام وتكلم الرسول عليه السلام بالفاظ القرآن كما سمعها من جبريل عليه السلام وتكلمت بها امته على وفق ما بلغها عنه عليه السلام تواتراً فكان جميع القرآن بهذا الالفاظ وهذا الترتيب الخاص هو كتاب الله وكلامه المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم باعتبار ان الله جل شأنه هو الذي رتب بهذا الترتيب الخاص بصفته الازلية بدون مدخل لاحد من الخلق في ذلك ولا يحل بنسبة ذلك اليه سبحانه وتعالى تكلم

غيره به بعد ذلك من الخلق بكبريل ومحمد عليهما السلام وغيرها قال الحق  
الدواني ان كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله في علمه الازلي بصفته  
اللازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة  
ايضاً بحسب وجودها العلمي ازلية بل الكلام والكلمات مطلقاً كسائر الممكنات  
ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبته الله تعالى بنفسه  
من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم وحدوثها وانما  
التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي انتهى  
وهو صريح فيما قلنا ثم قال الحق المذكور ولا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف يعني  
العقد على مقدمات الاشاعة فان التحدي به حيث ذكر كلام الله تعالى وانكار كون  
ما بين الدفتين كلامه تعالى يكون كالتكذيب كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام  
الحافظ فيكون ككفر في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله  
تعالى الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولا يخفى ان المتأمل الصادق يشهد  
بichtigkeit هذا المقال بمون الملك المتعال اه ملخصاً قال بعض حواشي المقائد النسفية  
وهذا هو الذي يشهد به اهل الكشف وهو التحقيق الذي دل عليه قوله تعالى وان  
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اه فان قيل ان كان لفظ  
القرآن اسماً للرتب في نفسه تعالى بخصوصه يلزم ان لا يكون ما قرأناه من الكلام  
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن ضرورة انه ليس ذلك المرتب لان  
الاعراض تشخص بتشخص الحال وهو باطل للقطع بان ما قرأه هو القرآن  
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتحدي باقصر سورة منه حتى يكفر منكر  
كونه كلام الله تعالى وان كان اسماً للنوع اعني الكلمات المخصوصة بقطع النظر  
عن خصوصية المل يلزم ان يكون اطلاقه على الفرد الذي رتبته الله تعالى بنفسه

بخصوصه مجازاً فيصح نفي كونه كلام الله تعالى عن ذلك الفرد وذلك باطل ايضاً  
وان كان موضوعاً لكل واحد من الافراد بالوضع العام بواسطة مفهوم كلي يلزم  
ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحقيقه في بعض افراده الحادثة اعني الجزئيات  
القائمة بذوات القراء وقد فرضنا كلامه تعالى ازلياً قلت نختار الاول ونقول ان  
تشخص الاعراض بتشخص الحال مذهب الفلاسفة والمتكلمون لا يقولون بذلك  
مع ان الفلاسفة اختلفوا في ان التشخص جزء من الماهية قال به المتأخرون  
اولاً قال به المتقدمون وقد حقق في محله ان النزاع بينهم لفظي وان الحق ان  
التشخص انما يكون جزءاً من الماهية الشخصية بالاعتبارية لا من الماهية الطبيعية  
الحقيقية وان الكل متفقون في ذلك فيثبت ما يقرأ كل واحد منا فهو بالحقيقة  
عين ما رتبته سبحانه وتعالى بنفسه قطعاً او نختار الثاني بان يقال اسم النوع اعني  
الكلمات المخصوصة فان اراد المعارض بقوله يصح نفي القرآن عن الفرد الذي رتبته  
الله في نفسه نفي صدق النوع عليه فهو ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد  
وان اراد نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه فهو مسلم ولا يضرنا  
لان عدم وضع لفظ الانسان لزيد لا ينفي اطلاقه عليه والذي يشهد به التوافق  
هو اختيار الاول وان كان الثاني مخلصاً من الاعتراض فان قيل القول  
بالترتيب بين الكلمات النفسية غير معقول لان الكلام النفسي صفة قائمة بذاته  
تعالى وانما يتصور الترتيب في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا  
يرى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة لا ترتب فيها قلت لا نسلم ان الترتيب انما  
يتصور في الجسمانيات دون المجردات وقوله والا لزم انقسامها ممنوع لان ذلك  
انما يلزم لو كان الحلول سرانياً وليس كذلك بل هو حلول جوار كما حقق في محله  
على انك قد علمت ان الكلمات الازلية ليست صفة تعالى القائمة بذاته تعالى

بل صفته تعالى هو المبدأ الذي رتب الله تعالى به تلك الكلمات ازلا فان قيل  
يلزم على هذا ان لا يكون الكلام المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وما يقرأه  
كل واحد منا كلام الله تعالى لان كلامه على هذا هو الكلمات المرتبة ازلا بالترتيب  
الخاص به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب فينا بسوى الزمان قلت هذا مدفوع  
بما علمته من ان القرآن كلام الله اسم لهذا المرتب المخصوص بعينه وهو واحد في  
الكل والتفاريح اعتباري حصل من التلفظ والقراءة الحادثة والحق ان الترتيب  
الزمانى انما هو في التلفظ الحادث دون الكلمات المرتبة ازلا وكلامنا في الثاني  
وعدم تحقق الترتيب بغير الزمان فينا لا يدل على عدم تحققه في حقه تعالى  
الا ترى ان الحركات الفلكية مع بداهة تماقيا وانها غير قارة ذهب المتكلمون  
الى انها تجتمع مرتبة باعتبار الوجود في نفس الامر والوجود العلمي حتى ان  
بعضهم على هذا الاعتبار اجري فيها برهان التطبيق وهذا ظاهر لمن له شعور  
فان قيل كيف تكون كلمات القرآن والفاظه التي تقرأها مرتبة بترتيب يوافق  
ترتيب الكلمات النفسية الازلية التي هي الكلام النفسي الازلي مع ان المخلوقات  
الذين حكى القرآن اقوالهم وافعالهم التي صدرت منهم لم يكونوا ازلا ويستحيل  
ان يكون شيء منهم او من اقوالهم وافعالهم ازليا قلنا ان الكلمات النفسية التي هي  
الكلام النفسي صورة علمية موجودة في علمه سبحانه وتعالى ازلا بترتيبها الخاص بها  
الموافق لترتيب الفاظ القرآن المقررة لجميع المخلوقات ايضا من ذوات واعراض  
واقوال وافعال صورة علمية موجودة في علمه تعالى توافق ما هي عليه عند وجودها  
فيما لا ينزى فكان الكل باعتبار الوجود العلمي متققا ازلا في علمه تعالى فيكون  
لكل من المحكي عنهم من المخلوقات في القرآن ومن الحكاية والكلام المحكي  
باعتبار اللغة التي عبر بها المحكي عنهم وباعتبار اللغة التي عبر بها القرآن في الحكاية

وقت حكايته عنهم صورة عليّة ووجود في علمه تعالى ازلا على ان هذا الاعتراض لا يرد الا بالنسبة للمخلوقات الذين يتقيدون بالزمان الماضي والحال والاستقبال اما بالنسبة للواجب جل شأنه فلا توم لوروده اصلا لان جميع الكائنات ما كان منها وما يكون وما هو كائن حاضرة في علمه تعالى معلومة له بكلياتها وجزئياتها علما حضوريا لا تقيب عنه اصلا لا يمتد عن علم ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر فلا يعرض لها بالنسبة له جل شأنه ماضي ولا حال ولا استقبال فتمحق ما قلنا يندفع عنك ما يتوهم من التعبير في القرائن بلفظ قال ويقول وقل وامثاله مما يدل على الزمان الماضي والحال والاستقبال وانما حكمة التعبير بما ذكر وامثاله ان الفاظ القرآن نزلت بلغة العرب لتعليم الشرائع والاحكام وتعليلها والنهم والتفهيم ولا يتم ذلك بالنسبة للمخاطبين الا بما ذكر وبما حررنا لك على وجه ما سبق يتزاح عنك الشبه المذكورة وغيرها مما يرد على القرائن الكريم من امثاله فخذ ما ايتتك وكن من الشاكرين والله اعلم

وكان الفراغ من تبيض هذه الرسالة في يوم السبت

١٠ ربيع اول سنة ١٣٠٧ سبعة وثلاثمائة

والف من هجرة صاحب الز

والشرف صلى الله عليه

والله وصحبه

وسلم

ثم

❁ وقد قرظها وأخرج طبعها حضرة الفاضل الشيخ محمد احمد الطوخي

مفتش المحاكم الشرعية بالحقانية ❁

الحمد لله اطلع طوابع الانوار في مطالع الانظار ونصب دلائل الآثار على حقائق الاسرار والصلاة والسلام على من ارشد الى مقاصد الخيرات وبين طريق الهدى الى مواقف الدرايات وعلى اله واصحابه الذين وصلوا باشراف انوار البراهين الى مناهج الايقان قطبعوا عقبات الشكوك بمقائد الايمان (اما بعد) فاني في سنة اثنين وثلاثمائة والفر من هجرة من خلقه الله على اجل لبث واجل وصف فزت بملازمة الاستاذ المحقق والملاذ المدقق قدوة العلماء الراحمين وعين اعيان المتأخرين اقضى قاضاه المسلمين شمس الملة والدين من هو بكل خير وفي مولاي الشيخ محمد نجيب الحنفى واخذت عنه جزءا من شرح المواقف للسيد الشريف بتعقيقه الراتب وايضاحه اللطيف واطلعت في اثناء ذلك الاشتغال على هذه الحاشية الفاتحة والمدرسة الثمينة الصافية الراقية فالفيتها قد جمعت خلاصة نتائج الانظار واشتملت على زبدة ابدكار الافكار مع تحقيق البراهين وتلخيص القوانين وحل المشكلات وتوضيح المعضلات وفرايد المعقول ونخب المنقول وتمقيح اصول الكلام وتحرير مذاهب الائمة الاعلام بتنظيم الفاظها في حسن السبك انتظام العقد في السلك

تزين معانيه الفاظه والفاظه زائئات المعاني

وما زلت من ذلك الحين في غاية الشغف اليها وعلى تمثيلها بالطبع التميم النفع على نهاية من اللفظ حتى بشرت ببلوغ تلك الغاية وعلمت ان الاستاذ اراد سيرها الى تلك النهاية فاملئ لساني السرور حسب الميسور في تاريخ طبعها وعموم نعمها

ام الدرد الثمين وشاه صنع	دراي الشهب هل صيفت عقودا
بحسن زانه اصل وفرج	ام الروض النضير وقد تبدى
لما في البحث فرق ثم جمع	ام التحقيق ابدته حواش
به يشاقها بصر وسمع	فأهدت للحريفة عقد در
له منها انتفاض ثم رفع	واومت بالدلائل كل غي
بها الحق ايضاح وقمع	وقررت المذاهب في قول
له وقع الوري دأب وطبع	وناظم عقدها خبر هام
بحاشية الحريفة زان طبع	فلا عجب اذا ما قيل ارخ

٣٢٦ ٨٥٠ ٥٨ ٨٦

سنة ١٣١٥



﴿ اصلاح خطأ ﴾

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٣	٣٠	في كلامه	في ابتداء كلامه
٤	١٨	معاني	معان
١٢	٨	يعني	يقى
١٣	١٦	مينة	مينة
١٤	٦	عند	عنه
١٤	١٠	ولم ترد	ولم لم ترد
١٤	١٢	تقييد	تقييد
١٤	٢٠	يجمع	يجمع
١٧	٩	ما فاضه	بافاضة
١٧	١٠	مافاضه	بافاضة
١٧	١٤	للاشار الحسية	للاشارة الحسية
١٧	١٩	يمكنه	يمكن
١٨	١٩	بانسان	يا انسان
١٩	٢٠	والقييع	والقييع
٢٠	١٢	بطريق العقل يعلم	بطريق العقل فكيف يعلم
٢٣	٦	فلا خير فيه	فلا خير فيه
٢٣	١٦	من بين	من بني
٢٤	٢٠	العلوى	العلوى
٢٨	٥	صادر	صادرا



صواب	خطأ	سطر	صحيفه
ولا بقعية	ولا بقميت	١٠	٣٣
اللاادرية	للادارية	١٥	٣٣
واجزاؤه	واجزائه	٢٠	٣٤
اللاتاعي	لاتاعي	١٠	٤٠
حاز	جاز	١٦	٤٠
التالي	الثاني	١٧	٤٠
المعلول	العله	٢٠	٤٠
للازل	لله للازل	٢	٤١
ورتب	وترتب	١٦	٤٤
الجسيه ولا تنفائه الجسيه ولا تنفائه		١٣	٤٦
وارسط	وأواسط	١٠	٤٧
فان من المحالات	فان في المحالات	١٦	٤٩
منها	منها	٩	٥٠
جاء	جله	١٩	٥٤
الموجود	الوجود	١٥	٦٣
الوجوب	الواجب	١٩	٦٤
الاعبارية	الاعنيادية	١٤	٦٦
تأثير	تأثيرا	١٩	٦٦
انحاء	اتحاد	٦	٦٧
من قال	من قائل	١١	٧٤

صواب	خطأ	صفحہ	خط
حاصرین	حاصرین	١٥	٧٤
تدل	تدل	١٦	٧٦
یدل	تدل	٨	٧٧
مقالہ	مقالہ	٢	٧٩
البطلان	البطلان	١٧	٨٢
مع ان ارادة	مع ارادة	١٤	٨٣
وتجدهما	وتجده	٩	٨٥
ليبادہ	ليبادہ	١٦	٨٥
يخلق	يخلق	١٥	٨٦
ولا صارف	ولا صارفة	١٨	٨٧
اعتبار قوة	اعتبارا وقوة	١٨	٩٠
لان ما لم يجب بالايحاد	لان ما لم يجب بالايحاد	١٩	٩٠
لا يوجد	ولا يوجد	١٩	٩٠
من	على	١٣	٩١
حال	مال	١٤	٩٢
فتذكر	فتذكر الخ	٢٠	٩٤
ما اوردہ	ما اوردہ	٢	٩٩
من له	جماله	٢	٩٩
ليست	ليس	١٩	٩٩
حقية	حقية	١٧	١٠٤
احترازا	احتراز	٥	١٠٥
التخالفان	التخالفين	١٠	١٠٦
التخالفان	التخالفاني	١٢	١٠٦
التضايقان	التضايقان	٢٢	١٠٦
الحقيقتين	الحقيقتين	٢٠	١٠٦
نسبته	بنسبته	٥	١٠٧

صواب	خطا	صفحه	سطر
اغم	اغمر	٧	١٠٧
او جنبه القريب	او جنبه للمقرب	٨	١٠٧
فان ار يد باللاصمي	فان ار يد اللاصمي	١٧	١٠٧
الصمي	المعوم	٤	١٠٨
هنا	هنا	٦	١٠٨
على ان ثنائها	على ثنائها	١٠	١٠٨
وفرع ان الحل	وفرع عليه ان الحل	١٤	١٠٩
بالاخياري	بالاخياري	٧	١١٦
الفعل	المقل	٢٠	١١٨
المخازات	المخازات	١٧	١١٩
مراتب	لمراتب	١٧	١٢١
الاعتبار يان	الاعتبار بين	١٦	١٢٢
الوجود	الوجودي	٧	١٢٣
الوجود	الوجودي	٨	١٢٣
الوجود	الوجودي	٨	١٢٣
بما	لما	٤	١٢٤
بواحد	واحد	١٥	١٢٧
ثقة	سقة	٢٠	١٢٧
للمتبع	للمتبع	١٠	١٣٠
لشي	لشي	١٧	١٣٠
ان	اذ	٢٠	١٣٠
اتباعهم	امتاعهم	٥	١٣٢
فيحمل ما في	فيحمل على ما في	١١	١٣٢
الصائبية	الصائبية	١٧	١٤١
الحيولانية	الحيولانية	١٥	١٤٣
اخر الى	اخر الى	٩	١٤٥

صحيفه سطر	خطا	غواب
١٩ ١٤٥	لا تصح	لا تصلح
٧ ١٤٦	يري	يري
١٣ ١٤٦	حصل هذا	حصل مثل هذا
١٨ ١٤٧	يجمع	يجمع
٦ ١٤٨	التنبه	التنبه
١١ ١٥٣	او اقتعلا	او اقتصلا
١٢ ١٥٣	لجسم	لجسم
٦ ١٥٤	للا	ولا
٢٠ ١٥٤	ومنكر ونكير	منكر ونكير
١٢ ١٥٦	لا دري	لا ادري
١٣ و ١٣ ١٥٦	التي عليه فتلثم	التي عليه فتلثم
١٣ ١٥٨	اساءت	اساءة
١٤ ١٥٨	وهو ينافي	وهو لا ينافي
٢٤ ٢٥٨	فالمنفى	بالمنفى
٢٩ ٢٥٨	المثال بالثكفير	المثال المذكور بالثكفير
١٣ ١٥٩	فلم	فلم
١٥ و ٢٤ ٢٥٩	اخذ والطريق	اخذوا والطريق
٢٦ ٢٥٩	والفكر	والفكر
٢٠ ٢٥٩	عمدا	عمدا
١٦ ٢٦٠	تعظيما	تعظيم
١٥ ٢٦٣	واستل تعلمي	وسل تعظ
٢٠ ٢٦٤	معنى	معنا
٢٣ ٢٧٠	بالاختياري	بالاختيار
٢ ١٧٣	تصديق الضروري	تصديقه الضروري
٢٤ ١٧٣	ساعتهم	بماصمتهم

صواب	خطأ	صفحة	سطر
والقرضة	والقرض	١١	١٧٥
التشبيه	التشبيه	١٧	١٧٨
بقلبه	بقلب	١٩	١٧٨
وحصل	وحاصل	١٦	١٨٧
ما شئت	ما شئت	٢٠	١٨٨
بترتيبه	بترية	١٤	٢٠٦
حدوثها	وحدوثها	٦	٢٠٨
قضاة	قاضاه	٩	٢١٢



تم طبع هذا الكتاب الجليل بمطبعة جريدة الاسلام في  
ربيع الثاني سنة ١٣١٥ هجرية على  
صاحبها افضل الصلاة  
والسلام وازكي  
التحية





Biblioteca Alexandrina



0382586